316.
B. IV. 38.

P. Willibald Schrettinger

Bk th 227

Philos. Opera varia. 2 4 &.

R.

Neue Beyträge

zur

kritischen Philosophie

und insbesondere

zur

Geschichte der Philosophie.

Erster Band.

Herausgegeben

von

Johann Christian August Grohmann

und

Karl Heinrich Ludwig Pölitz.

Berlin, 1798.

Im Verlage der Königl. Preuß. Akademischen Kunst- und Buchhandlung.

Bayerische
Staats-Bibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Ich übergebe hier mit meinem Freunde, Herrn Professor Pölitz, dem philosophischen Publikum den Anfang einer Zeitschrift, von der mit jedem Jahre ein Theil von dem Umfange, wie gegenwärtiger erscheinen soll, — und welche besonders dazu dienen soll, Beyträge zur Geschichte der Philosophie zu liefern, nach dem Begriffe nämlich, den ich mir von der Behandlung und der Bearbeitung derselben gebildet habe. Es war wohl nichts nothwendiger, als daß ich selbst bey der Eröffnung dieses Werks, welches die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie im Einzelnen befördern soll, öffentlich von diesem meinem Begriffe Rechenschaft ablegte; daher die erste Abhandlung, „Was heißt: Geschichte der Philosophie?“ nach welcher das Publikum sehen kann, was ich zu leisten mir vorgesetzt habe, und ob so etwas zu leisten, als mein Bestreben ist, der Mühe lohnen wird. Ich habe zwar durch eben genannten Aufsatz

meinen Lesern das Recht und gleichsam das Schwerdt selbst gegen mich in die Hände gegeben, strenger über mich zu richten, und strenger die Bemühungen, die ich in diesem Bande mittheile, zu beurtheilen, als ich zu wünschen Ursache habe. Allein von der andern Seite wird eben dieses Ideal, das ich in jener Abhandlung von der Geschichte der Philosophie aufgestellt, Veranlassung genug zur Nachsicht gegen mich seyn; indem ohne ein solches Ideal, von dem ich freilich jetzt ferne stehen geblieben bin, auch in der Zukunft nichts Vollendeteres zu liefern möglich seyn würde. Denn ohne einen Leitfaden, der gleichsam unsere Kräfte höher spannet, ohne ein Ideal, das höher liegt, als die gegenwärtig geübten Kräfte zu erreichen vermögend sind, ist und wird wohl nie in der Welt etwas zu Stande kommen, das einiges Bemerkens werth wäre.

Die Geschichte der Philosophie scheint mir unter allen den Kenntnissen und Wissenschaften, die den wohlthätigen Einfluß der neuesten Philosophie erfahren haben, diejenige zu seyn, der noch am wenigsten von dem philosophischen Geiste jener Reformen zu Theil geworden ist. Ich nehme hier nämlich die allgemeine Idee von der systematischern Behandlung, als bisher in der Ge-

schichte der Philosophie gewöhnlich gewesen ist, aus, welche Idee allerdings mittelbar aus der kritischen Philosophie geschöpft worden, doch so, daß sie immer bisher nur allgemeines Ideal zur künftigen Vorschrift geblieben ist. Denn außer einigen einzelnen Versuchen scheint man sich noch nicht gewagt zu haben, jene Idee zu realisiren und ein Werk anzufangen, das systematisch die Geschichte der Philosophie darstellte, und die Veränderungen der Philosophie bis auf die ersten nothwendigen, im Vorstellungsvermögen aufgegebenen Gründe verfolgte.

Die Geschichte der Philosophie scheint mir aber, nach dem Begriffe behandelt, den ich von ihr gegeben habe, der sicherste und zuverläßigste Bürge des Friedens zu seyn, dessen Nähe man immer bisher nur umsonst gewünscht und geträumet hat. In dem allgemeinen Umrisse der Systeme, welchen die Geschichte zeichnen muß, wo der Umriß von einem allgemeinen Mittelpunkte ausgehet, und wo die um jenen Mittelpunkt gezogene Kreislinie sich in sich selbst schließt, erfährt man mit Erstaunen von der einen Seite, welcher mächtige Aufwand von Kräften bisher von den ersten Denkern der Zeit an bis jetzt, an die Auflösung der so wichtigen, dem Menschen

beständig gegenwärtigen Angelegenheiten ist verschwendet worden; von der andern Seite stehet man aber auch mit inniger Wehmuth vor der Masse jener Systeme, die alle jene Räthsel zu lösen gebildet worden sind, und man siehet mit eben so großem Erstaunen die verlorne Mühe, auf Gründe des Vorstellungsvermögens, auf ein innres Fundament Angelegenheiten, welche die äußere Sinnenwelt oder gar ein Uebersinnliches betreffen, aufzuthürmen, und ihnen so ein innres, d. h. ein ungleichartiges Fundament zu geben. Und wenn man nun dort, wo der Denker durch jedes einzelne System, und durch alle zusammen in Eins gedacht, so wenig befriedigt wird, in Versuchung geräth, sich auf seinem eigenen Fluge zu erheben, um jenen Sonnen, um die bisher alle Unternehmungen sich gedrehet haben, nahe zu kommen: so läßt man auch hier gewiß, wenn man die vergebene, umsonst verschwendete Mühe aller Zeiten lieset, die zum Fluge aufgehobenen Flügel sinken, — und man ruhet in der Geschichte der Philosophie aus. Diese ist das Zeichen und der Friedensstab der Toleranz, der Einigkeit und der Ruhe auf dem Felde der Philosophie und unter den philosophischen Partheyen.

Einen Versuch im Kleinen, um theils das Ideal,

das ich von der Geschichte der Philosophie geliefert habe, zu rechtfertigen, theils selbst wo möglich etwas zum Frieden unter den Theologen und Philosophen, die im Kampfe über Offenbarung liegen, beyzutragen, habe ich die zweyte Abhandlung „Versuch einer philosophischen Geschichte der Beurtheilungsprinzipien über die Offenbarung“ mitgetheilt. Ein Versuch, wo man es mir wohl nicht zum Vorwurf machen wird, daß ich nicht auf alle Schriften unserer Zeit über diesen Gegenstand Rücksicht genommen, daß ich nicht alles mehr einzeln und gleichsam im Detail ausgeführt habe; da es blos mein Vorsatz war, in dem allgemeinen Umrisse dieser Geschichte zu zeigen, wie bisher über Offenbarung ist gestritten worden, und wo endlich das Ende aller dieser Streitigkeiten, daß kein neues System, keine neue Meinung mehr Platz haben kann, seyn wird. Wenn ich aber in eben dieser Abhandlung vielleicht für ein Prinzip der Beurtheilung mehr Parthey genommen, wenn ich eins mehr begünstiget habe, als das andere: so mag man dieses, so sehr es auch wider die Pflicht des Historiographen ist, obwohl nicht in gleichem Maaße wider die Pflicht des philosophischen Geschichtschreibers, auf die Rechnung meines besten Wil-

lens setzen, daß doch endlich einmal alle Systeme in Einem sich schließen möchten, das ein solches ist, wo allen Systemen auf gleiche Art ihr Recht und ihr Unrecht gezeigt wird, um welches alle andere Systeme im weitern oder nähern Umrisse umherlaufen.

Meine Leser, denen ich diese meine Bemühungen zur billigen Beurtheilung übergebe, bitte ich das einzige, daß sie mich nach meiner Denkart und nach dem mir eigenthümlichen Gesichtspunkte richten. Und um diese meine Denkart einigermaaßen zu bezeichnen, soll folgende Geschichte meines Nachdenkens dienen.

Mir blieb aus allen den Vorlesungen, die ich während des, längst verflossenen, akademischen Cursus über Philosophie hörte, nichts übrig und nichts zurück, da ich diese Laufbahn des Hörens geschlossen hatte, als ein immerwährender Reiz für die großen Fragen, „was das alles ist, das vor meinen Sinnen da liegt, und das so unaufhörlich Stoff zum Nachdenken giebt?“ Eine gewisse Rührung, eine gewisse wehmüthige Stimmung war es, die in den Tiefen meiner Seele zurückgeblieben war, daß ich in allen den Vorlesungen, die ich besucht hatte, nichts über jene Geheimnisse ausgemacht sahe;

und diese Stimmung kam immer wieder zurück, so oft ich nur selbst durch die Natur, die so lebhafte Symbole eines Unendlichen, einen Fortgang zum Unbeschränkten den Sinnen vorhält, an jene Fragen, für mich selbst etwas Gewisses zu bestimmen, lebhaft und traurig genug erinnert wurde. Das Reizbare, besonders für die Schönheiten der Natur empfängliche Temperament, das sie mir selbst, diese allgemeine Geberin des Guten, verliehen hatte, konnte nicht anders, als jenes mich unablaßlich begleitende und in mein Herz gleichsam gegrabene Gefühl verlebendigen, und es noch stärker und rührender machen. Ueberall, wo ich die Natur in ihren großen und kleinen Erscheinungen, die den empfindsamen Menschen so stark rühren müssen, sahe, war daher jenes Gefühl der Wehmuth das Kolorit, mit dem meine übrigen Gedanken und Empfindungen tingirt waren. Mit der Natur leben, und Philosophie haben, war mir in dieser Epoche des Zustandes Eins und dasselbe. In den lebendigen sprechenden Bedeutungen der Natur sahe ich den Stellvertreter des Uebersinnlichen, oder jenes Ueberirrdischen, der für meine Vernunft damals noch zu hoch lag.

In einem solchen Zustande des Herzens, wo die

Natur zugleich angemessene Geisteskräfte verliehen hat, philosophirt man mehr, als daß man Philosophie weiß. — Man hätte denken sollen, daß ich eben damals in dieser Epoche der bangen Zweifelsucht, der Ungewißheit, des stäten Suchens in Resultaten zu allen den Systemen geflohen wäre, die nur je von Denkern über das, was Philosophie heißt, sind aufgezeichnet worden. Allein auch dazu, zu einer solchen kalten Prüfung, zu einer solchen unthätigen Hingebung meiner selbst, um jene Systeme kennen zu lernen, war der damalige Zustand der Unruhe, der stäten Rührung nicht, die so lebendig war, daß ich kaum einen ruhigen Punkt fassen konnte.

Glücklicherweise — denn ich kann es Glück nennen, da man leicht in einer solchen Lage ein schwärmender Thor und ein Philosoph der Empfindsamkeit werden kann; denn wie nahe grenzt jener Zustand an einen solchen, wo die Einbildungskraft gar keine Grenzen mehr kennt! — glücklicherweise, sage ich, fiel mir aber nicht gar lange nach jener Epoche das damals schon allgemein gelesene (ich will nicht sagen verstandene) Buch in die Hände — Kants Kritik der reinen Vernunft. Fragmentarisch las ich denn hier einzelne Theile, mehr als

drey, viermal den ersten Theil über die transcendentale Aesthetik — und so bildete sich nach und nach, nach einem Zeitraum von zwey, drey Jahren, ohne daß ich die Kritik zehnmal oder nur einmal im Zusammenhange (uno tenore) gelesen hätte, die Kenntniß, nach der mir jenes Buch deutlich und verständlich schien. — Ich erwarte hier nicht etwa Satyre, wie ich dieses Buch nach einer solchen Rhapsodie von Lektüre gefaßt habe. Die Kritik der reinen Vernunft scheint mir unter allen Systemen dasjenige zu seyn, das man am ersten, wenn man es verstehen will, nach einer allgemeinen Idee fassen und von einem allgemeinen Punkte aus kennen lernen muß. Fängt man von den einzelnen Theilen an, und will so zu dem Ganzen, zu der Synthesis aufwärts steigen: so wird man nie das Licht erhalten, das jene Philosophie erleuchtet. Wie der Erfinder selbst, so muß auch der Schüler, der jenes System studirt, von der Idee des Ganzen anfangen, und den allgemeinen Gesichtspunkt inne haben. Dann ergiebt sich das Einzelne von selbst, und nichts bleibt unverständlich. Einbildungskraft, die selbstthätig jene Idee bildet und das Ganze in einen Punkt zusammenfaßt, zweytens Scharfsinn, der von dem Ganzen zum Einzelnen herabsteigt

und mit analytischem Geiste den Zusammenhang der kleinsten Theile und das Verhältniß derselben zum Ganzen erörtert, scheinen mir die Vermögen zu seyn, die zum Verständniß der Kantischen Kritik helfen, ja es allein befördern können. Ohne die erstere wird die ganze Kritik ein unverständliches Buch seyn, wenn man auch das ganze Buch dem Buchstaben nach auswendig hersagen und wieder vorbuchstabiren kann. Aber ohne das zweyte bleibt es eben sowohl nur bey der allgemeinen Idee; diese löst sich in Dichtung, in ein allgemeines, unbestimmtes, unhaltbares Bild auf. Dort kommt der gemeine Kantianer zum Vorschein, der ein Gypsabdruck von dem Buchstaben des gelernten Gesetzes ist; hier der entgegengesetzte schwärmerische Kopf, der die Kritik in Romane kleidet.

Diese Art, wie ich meinen akademischen philosophischen Cursus machte, und wie ich mehr selbstthätig als aufnehmend die Kantische Kritik studirte, und wie ich nachher meine übrigen Bemühungen einleitete, brachte aber eine eigne Manier in meinem Nachdenken hervor, eine Art von Originalität, (daß man mir dieses Wort nicht übeldeute!) die nicht ohne Nachtheile und Vortheile zugleich ist. Ich konnte ein Buch, das über irgend

einen philosophischen Gegenstand geschrieben ist, nicht eher lesen, bevor ich nicht selbst mich über diesen Gegenstand orientirt und meine eigenen Gedanken darüber gesammelt hatte. Es hat daher im eigentlichen Verstande gewiß keiner langsamer und geschwinder zugleich gelesen, als ich: wenn ich nämlich dort die Zeit hinzurechne, die vorhergehet, ehe ich zu dem Lesen komme; hier aber die Zeit selbst berechne, die ich über dem Lesen zubringe. Natürlich mußte aber eben dieses desto schneller vor sich gehen, je mehr ich nur selbst durch mein Nachdenken mit diesem Gegenstande, der in dem Buche abgehandelt wurde, bekannt geworden war, und also meine Gedanken nur wiederfand, oder wenn sie im Widerstreit mit demselben standen, um desto leichter eben dieses Abweichenden oder dieses Widerstreits wegen mich in den ganzen fremden Gedankengang finden konnte. Die Zeit aber, die ich vor dem Lesen zubrachte, war desto mühsamer und gleichsam beschwerlich für mich. Ich konnte Monate lang über eine Materie denken, über ihr gleichsam brüten, die Idee, welche der allgemeine Umriß des Gegenstandes meines Nachdenkens war, schwebte immer vor meiner Seele, daß ich ihrer nicht los werden konnte; und während dieser Zeit, wo ich einen solchen Gegenstand

vor mir hatte, war ich auch nicht vermögend, mit irgend etwas anderm mich zu beschäftigen, irgend etwas anderes zu bearbeiten, — ich war ganz einem und demselben Gegenstande, und alles andere wurde zur künftigen Zeit bey Seite gelegt. Auch hier kenne ich eine eigene Erscheinung, die vor dem eigentlichen Nachdenken über einen Gegenstand, vor der Bearbeitung desselben in meiner Seele vorhergieng. Die Idee von dem Gegenstande, auf welche ich fiel, und welche mir mehr oder weniger eine bisher unbekannte Ansicht der Dinge zeigte, war bey ihrem Kommen mit einer solchen Erschütterung meiner Aufmerksamkeit verbunden, daß es nur die Idee war, die mich mehrere Tage lang begleitete. Ich fürchtete mich gleichsam, sie zu analysiren; ich mußte einen Punkt abwarten, wo sich die Idee vor meiner Seele fixirt hatte. Ein eigenes Gefühl aber ist es, das ich selbst nicht bestimmen kann, welches mir sagt, daß ich den Gegenstand weit genug verfolgt, daß ich ihn durch Nachdenken erschöpft habe. Ein Buch von zwanzig und mehreren Bogen kann ich dann ohne Aufenthalt innerhalb vierzehn Tagen niederschreiben, nachdem ich freylich vorher vielleicht ein halb Jahr den Gegenstand desselben mit mir herumgetragen, und jede Seite des Buchs fast in

meiner Seele kopirt habe. — Diese Art zu studiren ist in der That ein Kennzeichen der Einseitigkeit, eine Art der Beschränktheit, und kann zur Einseitigkeit, zur Beschränktheit führen; und ich glaube wohl, daß es eine entgegenstehende Art von Köpfen giebt, die bey aller Lebhaftigkeit des Geistes, bey aller Energie, die sie auf einen Gegenstand innerhalb eines gewissen Zeitpunktes verwenden, mit einer alles umfassenden Geisteskraft in dieser nämlichen Zeit sich zugleich dem Lesen anderer Bücher, dem Nachdenken über andere Gegenstände hingeben und hinlassen können, ohne im mindesten ihrer Originalität oder dem einen Gegenstande, der jetzt besonders der Gegenstand ihrer Mühe ist, etwas zu vergeben. Ich aber konnte in einer solchen Zeit weder Kompilator seyn, noch mein Nachdenken mit andern Gegenständen theilen, noch auch das seyn, was man Stubengelehrten nennt. Fremd, ohne Theilnahme in der größten und mir vertrautesten Gesellschaft, habe ich gefunden, daß sich gerade da meine Ideen in einem leichtesten Schwunge entwickeln, und daß ich da äußerlich in Gesellschaft innerlich am thätigsten und in mir am einsamsten seyn kann.

Natürlich ist es aber, daß bey einer solchen Art des

Nachdenkens derjenige, dem sie eigen ist, eine gewisse Originalität behaupten, d. h. daß er mehr auf besondere, unbekannte Ansichten der Dinge, als die bisher im Umlaufe gewesen, und die zehnmal vorgetragen und popularisirt worden sind, kommen muß. Mir ist es natürlich, daß ein solcher, der mehr für sich denkt, als andern nachdenkt, gewisse ganz eigene Gesichtspunkte erhalten muß, nach denen er die Dinge betrachtet. Und so erkläre ich mir, daß ich es mit einem Beyspiel erläutere, die eigene Denkart Maimons, die eigenen Ansichten, die er überall in seinen Schriften über philosophische Gegenstände verbreitet.

Wenn ich also oben sagte: man richte und beurtheile mich nach meinem Gesichtspunkte, nach meiner Denkart: so wollte ich damit so viel andeuten, man orientire sich erst in dem allgemeinen Gesichtspunkte, aus dem ich die Sache betrachte; man suche erst sich mit dem Standpunkte bekannt zu machen, auf dem ich stehe, und aus dem sich mir die Ansicht der Dinge zeigt; man beurtheile mich aber nicht nach dem allgemeinen, jetzt eben geltenden Geldcurs von angenommenen Meinungen und autorisirten Sätzen.

Da ich während meines akademischen Lebens als

Lehrer

Lehrer auch den Beruf fühlte, Vorlesungen über Logik und Metaphysik zu halten, und mit diesem Berufe sich zugleich die Pflicht darstellte, aus eigener Ueberzeugung dasjenige, was ich vortragen würde, vorzutragen: so fand ich leicht, nachdem ich mit der Logik gleichsam Rechnung anstellte, daß sie unter allen den Wissenschaften, die wirklich diesen Namen verdienen, gewiß diejenige ist, wenigstens nach dem, wie sie in den Kompendien insgesammt aufgestellt wird, die diesen Namen am wenigsten verdient. Dieses anfängliche Resultat des Nachdenkens, das mir das rhapsodische, das unwissenschaftliche, das historische dogmatische Aufzählen in allen Kompendien der Logik zeigte, fand ich nachher auch bestätigt durch eine Stelle in einer Schrift von Maimon. Wie soll aber nun dieser innere Zusammenhang, diese wissenschaftliche innere Verbindung der einzelnen Lehrsätze und Kapitel der Logik zu Stande gebracht werden? Mittelst der Abstraktion ergiebt sich ein solches Systematische nicht; nur durch die Reflexion, indem man nach den logischen Formen ein formelles Geschäft des Denkens anstellt, und auf dieses Fortschreiten in diesem formellen Handeln des Denkens reflektirt, kann allein dieser wissenschaftliche Zusammenhang begründet

werden. Einen solchen Versuch der Reflexion, der für mich jetzt noch Gültigkeit hat, stellte ich an; ich theilte ihn nach sorgfältiger Prüfung dem philosophischen Publikum in meinen „Beyträgen zur kritischen Philosophie und insbesondre zur Logik“ mit; aber eben hier merke ich an, daß dieser Versuch von den meisten Rezensenten in seinem Standpunkte ist verkannt worden. Man beurtheilte ihn fast allgemein nach der gewöhnlichen dogmatischen Denk- und Lehrart, die in den Kompendien der Logik herrschend ist. In der Jen. allgem. Lit. Zeitung wurde er von einem jugendlichen, nicht vielbedeutenden Rezensenten als das Produkt des lächerlichsten Kopfes ausgeschrien; in der Berliner deutschen Bibliothek aber auch wieder als eine Erscheinung des scharfsinnigsten Denkers, der selbst dem Rezensenten über manches in der Kantischen Kritik Licht ertheilt habe, bekannt gemacht. Da ich aber gegen diese beyden Urtheile Mißtrauen habe, und besonders gegen das letztere, weil es zu vortheilhaft ist: so will ich, wie der Mathematiker, in ungewissen großen Zahlen, die mittlere nehmen.

So nach dieser mir eigenthümlichen Denkart und der Methode im Nachdenken entstanden auch die übri-

gen Produkte, die der größere oder kleinere Theil des Publikums von mir kennt. Und so wenig ich mit allen diesen Produkten, besonders ihrer Sprache, ihrer Einkleidung, des Styls wegen zufrieden bin, so wegwerfend ich in dieser Rücksicht selbst über eins meiner neuesten Produkte, „die Kritik der christlichen Offenbarung u. s. w.“ urtheilen möchte: so schäme ich mich doch nicht, Verfasser von ihnen zu seyn; und ich bekenne hier ohne alle Affektation der Selbstbescheidenheit, daß ich noch jetzt, da die längst verflossene Herausgabe die Eigenliebe des Autors vertilgt hat, manches Haltbarere in ihnen finde, als in anderen Schriften, die die gleiche Materie abgehandelt haben.

Mein Freund, Herr Prof. Pölitz, fordert am Schluß seiner Abhandlung (s. IV. Abhandl.) die Rezensenten auf, seinem Versuche, oder der Philosophie überhaupt, als der humansten Wissenschaft, keinen Flecken wider die Humanität anzuhängen. Und ich glaube, daß ihm seine Bitte wird zugestanden werden. Ich muß hier das Wort „zugestanden“ nehmen; denn es scheint in der gelehrten, und besonders leider! der philosophischen Welt dahin gekommen zu seyn, daß man eine Humanität kontrahiren und Verträge schließen kann. Allein,

mir kann ich nicht anmaaßen, daß eine solche rechtliche Bitte so ganz gleich dürfte bewilligt werden. Denn die Freyheit, mit der ich überall in meinen Beyträgen zur Geschichte der Philosophie gesprochen habe, wird hie und da Anstoß finden. In der ersteren Abhandlung „Was heißt: Geschichte der Philosophie?“ habe ich einiges wider eine Erklärung von Reinhold, von Goeß, von Buhle u. s. w. erinnert; in der zweyten Abhandlung meine Unzufriedenheit wider die Begründung der Beurtheilungsprinzipien der Offenbarung, von Fichte, Niethammer, Tieftrunk u. s. w. gezeigt. Und bedarf es mehr, um nicht in irgend einem der gelehrten Institute für diese Licenz und diese Verwegenheit, daß man nicht Autorität anerkannt, ganz streng bestraft zu werden, d. h. daß nach dem Wiedervergeltungsrechte unser Theil der Bemühungen in der lächerlichsten Form als vergebliche seichte Bemühungen eines unbedeutenden Schriftstellers dargestellt werden? — Bey allen dergleichen Ereignissen des Tages kann ich mich aber in der That leicht trösten, und die Sentenz Hrn. Maimons, die er mir einmal zusprach, um mich in meinem eigenen Gange des Nachdenkens aufzumuntern, kommt mir hier zu Statten.

Diese Gelegenheit, die ich außerdem sehr theuer bezahlen müßte, kann ich aber auch sehr gut benutzen, um eben diesem meinem Freunde Maimon, den ich in Absicht seines Scharfsinns so sehr bewundere, ob ich gleich nicht alle die Sätze, die er behauptet, unterschreiben kann, hier öffentlich die Versicherung zu geben, daß, sobald als ich nur nach einem wiederholten Studium seines neuesten Werks Ursache finden werde, mein Urtheil zu ändern, das ich in einigen öffentlichen Rezensionen mit aller Freymüthigkeit, wozu er mich selbst aufgefordert hatte, mitgetheilt habe, ich mit eben so vieler Freymüthigkeit und Verläugnung meiner selbst, die der Denker der Wahrheit also auch sich selbst schuldig ist, jene Aenderung des Urtheils öffentlich bekannt machen werde. Uebrigens darf ja aber auch dieser Denker kein individuelles Urtheil, denn individuell bleibt jede Rezension, in irgend einer Rezension über irgend eins seiner Werke fürchten; da es gewiß ist, daß ihm die Philosophie sehr viel verdankt, und daß die Unsterblichkeit sich längst schon seines Namens eigen gemacht hat.

Der letzte Punkt, den ich hier berühren möchte, und der so ganz mit meiner inneren Art, die Dinge anzuschauen und zu betrachten, mit meiner Art, mich zu

orientiren, übereinkommt, ist der, daß, wenn ich eine Zeitlang mit der Philosophie gelebt habe, ich dann auch gern wieder sehe, wie sich die Natur mit jenen Spekulationen zusammenreimt. Es scheint mir, daß die Philosophie nur dann erst den höchsten letzten Endpunkt gefunden hat, wenn sie zwischen sich und der Natur, die so deutliche Bilder und Analogien eines Unbedingten, Unbeschränkten an sich trägt, ein harmonisches Band geknüpft, und so zwischen sich und der letztern, ohne daß sie doch um dieser willen philosophirt, Frieden und Eintracht gestiftet hat. Ich habe dann immer gefunden, wenn ich nach solchen Abstraktionen in der Natur ausgeruhet und mich mit ihr wieder bekannt zu machen gesucht habe, daß sie sehr gut, ohngeachtet beide ihren eigenen Gang gehen, mit der Philosophie zusammenstimmt, und daß zwischen den natürlichen, nicht philosophirenden, Menschen und dem abstrakten spekulativen Philosophen ein Band Statt findet, welches durch keine Kraft zerrissen werden kann. Ich weiß nicht, — ist das Resultat in einem solchen Orientiren mit der Natur und der natürlichen Denkart, — ob Dinge außer mir sind; ich weiß nicht, was sie sind? ich bin transcendentaler Idealist der Philosophie nach, wo ich niemals aus der innern

Denkart zu den Dingen außer mir überspringen kann; aber ich bin Realist der natürlichen Denkart nach, wenn ich nicht philosophiere, wenn ich nicht durch Beweise die Erfahrung außer mir zu begründen suche, wenn ich blos mit meinen Sinnen leidend gleichsam die Außenwelt aufnehme, und auf ihrer Oberfläche mit meinen Sinnen hinschwebe. Sobald ich freylich aus dieser natürlichen Denkart, aus diesem Naturzustande, daß ich so sage, heraustrete, und meinen Glauben, das Daseyn einer Außenwelt durch Gründe zu erhärten suche, sobald ich denke über das Verhältniß der Dinge zu mir: so werde ich Dogmatiker, wenn ich dann noch die äußere von mir unabhängige Sinnenwelt statuire, und ich muß hier nach der Philosophie transcendentaler Idealist seyn, der alles als Erscheinung annimmt. Es scheint mir so zwischen der äußeren vor sich Statt habenden Sinnenwelt und dem Philosophen ein negatives Verhältniß Statt zu finden, daß sie einander nicht widersprechen, wie zwischen der theoretischen Philosophie und der praktischen, wo jene diese ebenfalls durch den Mangel des Widerspruchs zuläßt. Wie aber nach der theoretischen Ansicht der Dinge alle Freyheit geläugnet werden muß; so müssen auch nach der Philosophie (d. h. sobald ich mich

auf Beweise einlasse) die Dinge an sich geläugnet werden. Bey diesem Läugnen bleibt aber immer die Möglichkeit, welche aber anderswoher zur Wirklichkeit erhoben werden muß; und dieses geschiehet, was die Freyheit betrifft, in der praktischen Philosophie, und was die äußere Sinnenwelt (die Dinge an sich betrifft) in der natürlichen, nicht philosophirenden Denkart. So also, glaube ich, harmoniren Erfahrung und Philosophie: indem zwischen ihnen ein negatives Verhältniß Statt findet. In dieser natürlichen Denkart und dem Aufnehmen der Außenwelt als eines Dinges an sich bin ich gar nicht Dogmatiker. Denn Dogmatismus ist nur eine philosophische Denkart, sobald als ich beweisen, demonstriren will. Ich weiß nicht, ob Kant auf diese Realität der Dinge außer uns der natürlichen Denkart nach hingedeutet hat, wenn er sagt, daß wir selbst die Möglichkeit der Dinge außer uns als ein regulatives Princip annehmen können, um nicht die Erscheinungen über alles auszubreiten, und so transcendent zu werden.

In einer solchen Lage des Orientirens mit der Natur, unter welchem Worte „Natur“ ich auch den allgemeinen Charakter der Menschheit verstehe, der sich in den so mannichfaltigen und doch immer gleichen Erschei-

nungen äußert, habe ich auch nicht anders als mich zu der Annahme und zu dem Glauben einer Offenbarung bekennen können. Der unendliche Geist des Menschen, wenn ihm einmal Postulate und Postulationen verstattet werden, kann nie anders, als in einem letzten gewissen Postulate, das alle seine Ansprüche befriedigt, das ihm die höchste letzte Gewißheit giebt, endigen. Es ist ein Objekt da, an das ich glaube, welches mir das, was ich von dem Daseyn Gottes und dem Eintreten eines vollendeten höchsten Gutes postulire, zusichert; es ist eine Offenbarung da, die ich durch meine Vernunft selbst fordere und heische: — dies scheint mir ein allgemeines Resultat des Charakters der Menschheit zu seyn, das sehr gut mit der Philosophie bestehet, und welches ich in meiner Kritik der christlichen Offenbarung zu erweisen mich bemühet habe, oder, dessen Gründe sich mir von selbst ergeben haben.

Und so nach dieser kurzen Darstellung meiner Denkart, was Philosophie und philosophische Gegenstände betrifft, übergebe ich folgende Beyträge dem philosophischen Publikum, und diese Einleitung meinen Freunden. Diese um Humanität zu bitten, wäre Verdacht gegen die Humanität ihrer Denkart selbst.

Aber das philosophische Publikum, das mich nicht kennt, um freundschaftliche Aufnahme dieser Einleitung zu ersuchen, möchte ein Unternehmen seyn, das keinen Erfolg hat. Denn bey aller Philosophie, bey allem philosophischen Charakter unsers Zeitalters ist doch immer das Ich, die Eigenliebe der Brennpunkt, in dem sich alles bricht, und nach dem mehr oder weniger mild und theilnehmend die Strahlen aufgefangen, und mehr oder weniger heiß und versengend reflektirt werden.

Wittenberg, den 12ten April 1798.

J. C. A. Grohmann.

Inhalt.

Einleitung. Von Grohmann. . . . . Seite III

I. Was heißt: Geschichte der Philosophie. Von Ebend. . 1

II. Versuch einer philosophischen Geschichte der Beurtheilungsprincipien über Offenbarung. Von Ebend. . 79

III. Versuch einer Angabe der vorzüglichsten unterscheidenden Hauptpunkte der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Von Ebend. 158

IV. Ueber den Streit zwischen dem formellen und gemischten Princip in der Moral. Von Pölitz. . . . 186

V. Das Naturrecht als Ideal aller Rechtswissenschaften. Von Ebendemf. 223

I.

Was heißt:

Geschichte der Philosophie?

Es ist das wahre Kindheitsalter des Menschen, wo er sich wie das aufwachsende Kind an seiner Thätigkeit freuet, ohne sich nach dem Zweck und dem Ziel seiner Geschäfftigkeit zu fragen, — Massen aufzuthürmen, die er endlich nicht mehr übersehen kann, bis er vor ihnen zurückschwindelt und in eine Art von Ruhe verfällt, wo mit dämmernden Schein die Reflexion anhebt, »wie er sich an diesen Massen geübt, woher sie gekommen?« daß nun Geist und Leben, Ordnung in jene durch rege Geschäfftigkeit hingeworfenen Steinmassen kommt oder gleichsam Deukalioniden statt Steine aufstehen. So finden wir eine unübersehbare Reihe und Kette von geschriebenen Weltbegebenheiten, an deren sich verlierender Weite und immer noch zunehmenden Umfang der Philosoph ahndet, daß die Nachkommen nur die bezeichnetern Massen ausheben werden, um an ihnen als Dokumenten die Erziehung oder das

Besserwerden des Menschengeschlechts zu bewähren*): so ist ein Labyrinth von philosophischen Meinungen, Systemen und sich einander selbst verdrängenden gezeichneten Umrissen und Gemälden des menschlichen Lebens und Geistes da: und nun erst, nachdem man vor diesen Massen zurücksinkt, hebt die Geschichte als Begleiterinn der Reflexion an, welche uns an die dunkeln verborgenen Stellen führt, aus denen sich jene Lasten erhoben haben. Dort sehen wir die sogenannte pragmatische Geschichte der Weltbegebenheiten, die nicht mehr nachzeichnen will, was da ist, sondern nach eigenen genommenen Rücksichten Perioden festsetzt, die für die Erziehung und das

*) Kl. Schriften v. J. Kant (1793): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. »Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen blos empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte: ware Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr Geschichtskundig seyn müßte) noch aus einem andern Standpunkte versuchen konnte. Ueberdem muß die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einem jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unsere spätren Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen seyn dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen.« Ein nach dieser Idee angestellter Versuch der pragmatischen Weltgeschichte sind die »Grundlinien zur pragm. Weltgeschichte, u. s. w. von K. H. L. Pölitz. 1795.«

moralische Fortschreiten des Menschen einen Beglaubigungsbrief abgeben: hier die Geschichte der Philosophie, welche ebenfalls von jener auf uns zudrängenden Menge der Systeme und philosophischen Lehren Rechenschaft ablegen und eine leichtere Uebersicht über dieselben verschaffen will. — Ob diese Geschichte der Philosophie in ihren bisherigen Unternehmungen glücklich gewesen und mit dem versuchten Gange der pragmatischen Weltgeschichte gleiche Fortschritte gethan, wage ich jetzt noch nicht zu entscheiden; aber eine angestellte Betrachtung in folgenden Erörterungen wird zeigen, was man sich im Fall einer aufgegebenen Entscheidung jener Frage zu antworten habe.

Ich halte die Untersuchungen und Antworten auf die Fragen, welche die kritische Philosophie in ihren Verehrern und Anhängern — die den einmal entflammten Reformationsgeist überall mit hinnahmen, auch da, wo nichts zu reformiren gab und wo eine Reformation nur eine Restauration des Alten nöthig gemacht hätte, wie ich die projektirten Reformen in der Methode und der bisherigen Behandlungsart der allgemeinen Weltgeschichte hieher rechne — rege gemacht hat, noch nicht für so vollendet, daß jede andere wiederholte Untersuchung wäre überflüßig gemacht worden, die, wenn auch nicht an neuen Resultaten reich, doch das Alte und von andern scharfsinnigen Männern vorgetragene berichtigte und nach seinem ganzen Umfange und seinen Quellen erschöpfte. Unter die noch nicht vollendeten Untersuchungen und Beantwortungen der Fragen, welche letztere man vielleicht einer eiteln philosophischen Neugierde, die alles mit ihrem Lichte beleuchten will, zu danken haben möchte, rechne ich denn auch die Erörterungen der Fragen: »ob und in wieferne die bisher nach Chronologie behan-

delte Weltgeschichte eine systematische Form annehmen könne und müsse — in wiefern eine Geschichte der Philosophie a priori möglich sey?« und die gesetzmäßigere Frage: »welche Methode für eben erwähnte Geschichte der Philosophie die zweckmäßigste oder vielmehr die nothwendige sey?« welches letztere sich dann, wenn es gewiß und unzweifelhaft sollte beantwortet werden, sich in eine vollständige Zergliederung des Begriffs der »Geschichte der Philosophie« als der Quelle der Beantwortung auflösen müßte.

Nicht ungerecht gegen die großen Verdienste eines Reinhold, der, so viel ich weiß, zuerst der Geschichte der Philosophie nach einer genaueren philosophischen Bestimmung dieses Begriffs eine bessere und selbst der Philosophie würdige Methode zuzuführen suchte, — nicht undankbar gegen die Bemühungen eines Fülleborn, Goeß, u. s. w., halte ich doch dafür, daß hier noch Manches zu ergänzen, ja zu berichtigen, genauer, wo nicht anders, zu erörtern übrig geblieben ist. Und diese Erörterung nehme ich denn mir in folgender Untersuchung vor; diese Erörterung ist zu schöpfen, wenn nach meiner Meinung diese ganze Materie in ihrem ersten Grunde erschöpft werden soll, aus den vorläufig von jener Frage unabhängig angestellten Untersuchungen, »was ist System, was Methode, Wissenschaft, — worinnen bestehet der Stoff der Geschichte und insbesondere der Stoff der Geschichte der Philosophie, — welche von jenen verschiedenen Formen paßt zu diesem Stoffe und ist ihm gemäß, u. s. w.« Denn das ist wohl klar, daß jeder eigene Stoff auch eine eigene besondere Form, in der er behandelt werde, haben müsse, daß nicht jede beliebige Behandlungsart auf jeden Gegenstand paßt und nicht jeder Stoff in eine willkührliche Form

zu zwingen ist. Eine solche von den Quellen an verfolgte Untersuchung ist aber auch nöthig, und sie kann nur allein und sie muß das widerlegen oder bestätigen, was von der Möglichkeit der systematischen und wissenschaftlichen Form der allgemeinen Weltgeschichte, — von der Möglichkeit einer Geschichte der Philosophie a priori ist gesprochen worden, und das nur allein rein und gewiß bestimmen, was die Geschichte der Philosophie (sonst philosophische Geschichte benannt!) nach ihrem genau erörterten Begriffe für eine Form und Behandlungsart haben müsse.

Der Begriff »Wissenschaft« in seiner formalen Bestimmung kann nur etwas seyn, was a priori gegeben ist: denn es ist nicht denkbar, wie etwas das absolute gewisse Grenzen hat und festen unauflöslichen Zusammenhang innerhalb der Grenze gebietet, etwas von der Erfahrung, aus dem zufälligen Zusammenhange der Dinge und der nie gewiß dokumentirten bestimmten Grenze derselben abstrahirtes und geschöpftes seyn solle. Nicht allein das, was Wissenschaft ist, was in der Wissenschaft auftritt, sondern auch der Begriff und die Form der Wissenschaft muß etwas a priori Gegebenes seyn. System nämlich oder Wissenschaft, von allem materiellen Inhalt abstrahirt, ist das absolute unüberschreitbare Ganze mit festen unveränderlichen Zusammenhange alles des, was innerhalb dem Ganzen liegt. Ein solcher Begriff kann nicht aus der Erfahrung, die immer fortschreitet, wo nie alles rein aufgefunden werden kann, geschöpft seyn. Wenn Wissenschaft, materiell betrachtet, ein Inbegriff von synthetischen Kenntnissen ist: so fragt es sich nun, welcher Stoff zu dieser Form, als einem unüberschreitbaren und innerhalb den Grenzen festverbundenen Ganzen, paßt? Denn bey analytischen Zerglie-

derungen oder Erklärungen reiner Begriffe ist wohl abzusehen, wie die Erklärung jederzeit keine weitern und engern Grenzen haben könne, als der reine von der Erfahrung unabhängige Begriff hat; aber bey einem Stoffe, der synthetisch fortschreitet, ist es nicht abzusehen, woher er sollte geschöpft seyn, um jenen Begriff von Wissenschaft zu realisiren. Es ist keine lange Schlußreihe nöthig, um darauf zu kommen, daß, wenn Wissenschaft die Bestimmung von synthetischem Fortgange, von wirklichen Kenntnissen in sich schließt, diese Kenntnisse aber nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn können, da diese der formellen Bestimmung der Wissenschaft zuwider nimmermehr in ein überschreitbares Ganze von festem Zusammenhange der Theile zu bringen sind — das, was sich in jene reine Form schicken soll, nur a priori gegeben, und dieses a priori Gegebene wieder weiter nichts als Formen, Gesetze, (ursprüngliche Handlungen des menschlichen Geistes, oder das, was sich aus diesen ursprünglich ableiten läßt), — d. h. Begriffe und die formellen einzelnen Bestimmungen der Anschauungen seyn könne. Der formelle Begriff von Wissenschaft als eines Systems kann selbst nur durch und mit diesen a priori gegebenen Begriffen, in wiefern sie als a priori gegeben bestimmte gewisse Grenze haben und auch innerhalb der Grenze nichts mehr hinzukommen kann, was etwa die bestimmte Ordnung und das System änderte, gegeben seyn, so daß hier Form und Stoff zusammen eingreifen, der formelle Begriff der Wissenschaft nur von dieser a priori bestimmten festen Einheit der Begriffe gleichsam abstrahirt ist. Nichts also, als was a priori gegeben ist, kann auf die Bestimmung und den Namen »System, Wissenschaft« Anspruch machen; die feste bestimmte Form mit den absoluten Grenzen und dem gewissen

innern Zusammenhange weist auf dieses a priori Gegebene als den einzigen möglichen Stoff der Wissenschaft hin, und dieser Stoff wieder, als von dem nur der Begriff »System, Wissenschaft« hergenommen ist, auf die einzige mögliche Form des systematischen Zusammenhangs und der systematischen, nothwendig bestimmten, unbedingten Einheit. Nur allein also entweder die synthetische Bestimmung und Auseinandersetzung des a priori Gegebenen nach Begriffen und nach der Konstruktion der Begriffe, oder das, was unmittelbar nach diesen Begriffen und nach der Konstruktion der Begriffe bestimmt und abgeleitet wird, kann System, Wissenschaft genannt werden: es ist weiter kein anderer Stoff denkbar, auf den diese formelle Bestimmung anwendbar wäre. Die einzige mögliche Form bey dem a priori Gegebenen ist System, Wissenschaft, und es ist in gar keine andere Form passend. Form und Stoff bestimmen sich hier selbst. — Wenn man Wissenschaft als die systematische Kenntniß aus Begriffen oder Principien erklärt: so scheint mir erstlich ein Erfolg aus der reinen Bestimmung der Wissenschaft in die Erklärung aufgenommen zu seyn; nämlich das Merkmal, »aus Begriffen, Principien« welches erst aus der Bestimmung der Wissenschaft als eines absoluten mit festem Zusammenhange seiner Theile bestimmten Ganzen fließt, daß nämlich nur a priori gegebene Begriffe den Gegenstand oder den Stoff von einer Form, die Wissenschaft seyn soll, ausmachen können. Zweytens aber auch, selbst wenn dieser Erfolg in die reine Bestimmung des Begriffs »Wissenschaft« aufgenommen werden dürfte, scheint es mir zu eng, indem nun die Mathematik, als die nach der Konstruktion von Begriffen verfährt, von dieser Bestimmung und Form »Wissenschaft, System« ausgeschlossen wird.

Die alleinige reine Bestimmung des Begriffs »Wissenschaft oder System« ist das unüberschreitbare absolute Ganze mit dem festen unauflöslichen Zusammenhange dessen, was innerhalb den Grenzen jenes Ganzen liegt. Wenn man das Merkmal «Begriff, aus Begriffen« in die Erklärung aufnimmt: so vermengt man schon etwas materielles mit dem formellen, so nimmt man schon auf den Stoff, den Gegenstand einer möglichen Wissenschaft Rücksicht, der freylich entweder nur Begriffe oder Konstruktion der Begriffe seyn kann. Der Gang in einer Wissenschaft oder in einem Systeme heißt wissenschaftlich oder systematisch. Das Merkmal des Stoffs, der für die Form der Wissenschaft passen soll, muß höchste absolute Allgemeinheit seyn, daß keiner etwa etwas besonderes aus seinen eigenen Mitteln, was ein anderer nicht besitzt, hinzuthun, und so die Grenzen der Kenntniß erweitern, und in den Zusammenhang der Theile hineinschieben könne. Jeder Erfahrungsstoff ist also schon nach diesem Merkmale von der Form einer Wissenschaft ausgeschlossen.

Etwas anderes ist es, etwas systemmäßig oder nach einer Wissenschaft, nach einem System behandeln, und etwas wirklich systematisch und als Wissenschaft, als System behandeln. Jenes heißt **Methode**. Der Methode dient nämlich eine allgemeine feste Einheit gleichsam zum Ideal, nach der sie das besondere, den Erfahrungsstoff behandelt. Zwischen der absoluten festen Einheit, die als Ideal von System vorgestellt ist, und zwischen dem Stoffe, der behandelt wird, muß eine andere Einheit stehen, die eines Theils mit jener absoluten Einheit in einigem Zusammenhange stehet, theils sich auch dem Individuellen des besonderen Stoffs nähert: denn die allgemeine absolute Einheit oder die reine

Form von einem System kann gar keine Anwendung haben auf das einzelne, empirische, zufällige. Die komparative allgemeine Einheit, die von der Erfahrung abstrahirt oder gleichsam das Schema des reinen Begriffs und der Sinnlichkeit ist, macht nun die Vermittlung aus, daß etwas Besonderes nach der Idee eines Systems, einer Wissenschaft, obschon nicht selbst als System, als Wissenschaft, d. h. nur methodisch behandelt werden kann. — Etwas methodisch oder nach einer Methode behandeln, heißt also etwas nach dem Maaßstabe einer komparativ allgemeinen Einheit, die aber nicht die absolute Einheit des Systems ist, aufstellen. Die komparative allgemeine Einheit, welche die Methode giebt, ist nämlich ein aus der Erfahrung nach einer reinen Kategorie geschöpfter Begriff, der also auch verschiedene Namen, verschiedene Bedeutungen haben kann, da er materiell affizirt ist: da hingegen die absolute Einheit, welche die Form des Systems ist, rein a priori nach dem geschlossenen System des im Vorstellungsvermögen Bestimmten selbst geschöpft ist und gar keine Benennungen, Bedeutungen hat, sondern blos eine reine Einheit ist. Die komparativ allgemeine Einheit nämlich, welche die Methode giebt, kann z. B. nach Aehnlichkeit, u. s. w. genommen werden, wie in der Naturgeschichte der Vögel; so daß sie nun das Schema ist, nach welchem die einzelnen Objekte geordnet und verbunden werden und welches zwischen der absoluten festen bestimmten Einheit des Systems und dem Besonderen, ganz Individuellen des Stoffes inne steht. Eine solche nach einer komparativen allgemeinen Einheit gepaarte Kenntniß heißt nun methodisch, systemmäßig — nämlich nach dem Ideal eines Systems behandelt, nach der Idee der absoluten Einheit, die aber nicht erreicht werden, sondern der man

es gleichsam nur nachthun konnte. Eine Kenntniß, die nach einer solchen komparativen allgemeinen Einheit gestellt ist, kann nun aber deswegen nicht auf den Namen eines Systems oder einer Wissenschaft Anspruch machen, weil jene Einheit doch immer die Grenzen, welche den Stoff umgeben, offen läßt; sie steckt nicht das Ziel ab, wo gleichsam die Einheit, oder in empirischer Bestimmung, die Aehnlichkeit geschlossen ist. Was kann nicht alles unter der Idee der Aehnlichkeit und nach ihr, z. B. in der Geschichte der Vögel, geordnet werden? — sie läßt immer noch mehr zu, sie hört nicht auf, ihre Grenzen immer zu erweitern, je mehr man nur auffindet, das man in die Grenzen bringen kann. Aber anders ist es bey der absoluten Einheit des Systems, der Wissenschaft. Da es hier keine unbestimmte allgemeine Einheit ist, sondern eine geschlossene mit festen Grenzen, die nach dem System der im Vorstellungsvermögen bestimmten Begriffe bestimmt wird: so kann nicht mehr oder weniger in jener Einheit gleichsam geordnet werden, sondern die Einheit giebt selbst auf das Viele Anweisung, das den Stoff der Kenntniß ausmacht, daß hier nun keine Erweiterung oder Verengerung der Grenzen möglich ist. Zweytens stehet diese Einheit mit dem Stoffe, der nach ihr geordnet wird, in unmittelbarer Beziehung; allein jene komparative Einheit nur in mittelbarer Beziehung. Die absolute feste Einheit des Systems giebt selbst Anweisung, es kann nichts als das a priori Bestimmte, die Begriffe und formalen Anschauungen und was von beyden abgeleitet ist, als Wissenschaft behandelt werden, Stoff und Form lernen sich gegenseitig gleichsam selbst kennen, und eins läßt das andere erkennen. Aber was bey der komparativen durch Induktion geschlossenen Einheit der Methode, der Aehnlichkeit z. B. nach welcher die Na-

turprodukte geordnet werden! Giebt der Begriff der Aehnlichkeit selbst Anweisung auf einen bestimmten Stoff, wie die absolute Einheit des Systems? Was kann nicht alles unter die Aehnlichkeit geordnet, und nach dieser schematischen Einheit abgehandelt werden! Also auch diese ungewissere entferntere Beziehung der komparativen Einheit mit dem behandelten Stoffe macht, daß eine solche Methode, eine solche Systemmäßigkeit weit entfernt ist von dem System und der Einheit der Wissenschaft, die mit ihrem Stoffe Eins und ein unzertrembares Ganze ausmacht. Nach dieser entferntern, weiter gestellten Beziehung zwischen der komparativen Einheit und dem individuellen besonderen Stoffe, der verschiedener Art seyn kann, kommt es auch, daß zwischen dem einzelnen Stoffe und der allgemeinen Einheit, unter welche jener befaßt wird, ein vermittelndes Zwischenmerkmal, ein schematisirter Begriff stehen muß, welcher eines Theils mit dem besonderen einzelnen Stoffe Verbindung hat, andern Theils aber auch das allgemeine, sinnliche, charakteristische Merkmal der Allgemeinheit ausmacht. Wenn z. B. in der Naturgeschichte der Vögel diese nach Aehnlichkeit sollen geordnet werden, so fragt es sich: was ist das Schema, das die Anwendung der allgemeinen Einheit, des Begriffs »Aehnlichkeit« auf das einzelne bestimmte Objekt vermittelt; denn eine solche Vermittlung muß doch da seyn, da die Einheit, der Begriff »Aehnlichkeit« nicht schon selbst den bestimmten Stoff giebt, wie bey der absoluten Einheit des Systems dies der Fall ist. Und eine solche Vermittlung muß nun eines Theils das allgemeinste Merkmal der Aehnlichkeit seyn, um mit der komparativen Einheit, der Idee, nach welcher die Objekte sollen geordnet werden, zu harmoniren; andern Theils muß es aber auch mit dem besondern ein-

zelnen Stoffe oder Objekte in einem solchen Verhältnisse stehen, daß es ein gewisses und von ihm nicht zu trennendes Merkmal, ein Charakter seiner individuellen Eigenheit, zugleich aber das allgemeinste Merkmal der Gattung ist. So ist nun z. B. in dieser genannten Geschichte der Vögel die Gleichartigkeit oder Verschiedenheit in Absicht auf die inneren nothwendigsten Lebensorgane das vermittelnde Schema der Aehnlichkeit, nach welcher nun diese Geschichte methodisch, systemmäßig oder nach der Idee der absolnten Einheit in einem System zu Stande gebracht wird. Die Methode oder die systemmäßige Behandlungsart nach der Form einer Wissenschaft kann nun auf jeden besondern Stoff als Erfahrungsobjekt angewandt werden; denn, obschon in der Methodistik, daß ich es so nenne, von dem besondern individuellen abstrahirt und nur einer allgemeinen Einheit gleichgehandelt wird, daß also so Methode als Form mit Erfahrungsobjekten als einem besondern Stoffe in Widerstreit zu stehen scheint; so stehet doch jeder besondere Stoff unter einem allgemeinen Gesetz, und nach diesem allgemeinen Gesetze kann denn die Form der Methode oder Systemmäßigkeit auf jeden besondern Stoff angewandt werden. Nur dies ist aber zu merken, daß bey der Methode das besondere gleich einem allgemeinen behandelt wird, und daß eben mittelst dieses allgemeinen, das an jedem Erfahrungsstoffe, als unter einer Regel oder einem Gesetze stehend, betrachtet werden kann, die Anwendung der Form der Methode auf ihn möglich ist. So wird in der Naturgeschichte der Vögel, die nach Aehnlichkeit der Objekte systemmäßig behandelt wird, jedes einzelne Objekt als unter einer allgemeinen Regel oder Gesetz, wie z. B. unter dem der Gleichartigkeit, der Kontinuität, u. s. w. stehend, also als ein allgemeines betrachtet,

ohne aber doch daß die individuellen Bestimmungen des Objekts wegfallen. Dieses Allgemeine, da es empirisch ist und nur komparative Allgemeinheit hat, kann aber doch nicht System, sondern nur Methode geben.

Jeder Erfahrungsstoff kann in zwiefacher Rücksicht betrachtet werden; entweder als ein besonderes, individuelles, oder, wie schon gesagt, als ein allgemeines, in wiefern er unter einer allgemeinen Regel stehet. Nach dieser zwiefachen nothwendigen Eintheilung, wenn man sich nämlich selbst Rechenschaft von den möglichen Formen der Kenntnisse geben will, entstehet daher auch nun eine zwiefache mögliche Form, nach der jeder Erfahrungsstoff behandelt werden kann. Wird er nämlich nach seinem allgemeinen behandelt; so entsteht Methode, diese als Form wird auf ihn angewendet: soll er aber als besonderer, einzelner Stoff aufgestellt werden; so kann jene Form nicht auf ihr angewendet werden, er muß in seiner individuellen einzelnen Bestimmung bleiben, gerade so in der Ordnung den lokalen oder temporellen Verhältnissen nach gestellt werden, wie er wirklich in der Erfahrung sich darbietet. Nach diesem Unterschiede ist daher nun leicht zu bestimmen, wenn und wo Systemmäßigkeit, die Form der Methode auf eine Erfahrungskenntniß angewandt werden kann. Gehet nämlich diese Kenntniß dahin, den Stoff als einzelnen ganz eigentlich besondern Stoff darzustellen: so muß alle Form der Systemmäßigkeit, die nur das allgemeine angehet, von ihm entfernt werden; wird er aber als ein allgemeines, mit andern Objekten nach einer allgemeinen Regel in Bezug stehendes betrachtet, so ist es denn vor sich selbst klar, daß eine beliebige oder die beste gesetzmäßige Ordnung, einer Idee gemäß, auf ihn angewandt werden kann. Denenjenigen Kennt-

nissen nämlich, die das Besondere der Erfahrung als Besonderes betrachten, kommt gar nicht der Name Methode, Systemmäßigkeit, was nämlich die Form derselben betrifft, zu; in ihnen ist das Besondere nach der Stellung der äußerlichen Ordnung in der Erfahrung, wie es sich hier zeigt, gestellt, und es ist also bloß ein äußerlicher oder von außen kopirter Zusammenhang, in welchem sich die Dinge oder die Objekte zeigten. Nur denen Kenntnissen, wo an dem Besondern ein Allgemeines betrachtet, wo er also nach einer gewissen allgemeinen Einheit aufgestellt wird, wird mit Recht die Benennung Methode als eine Kenntniß, die systemmäßig, methodisch zu Stande gebracht worden, zugeeignet. Das Besondere, soll es als ein Besonderes behandelt werden, muß gerade in der Verbindung von Zeit- oder lokalen Umständen aufgestellt oder gezeichnet werden, da diese äußerlichen Verhältnisse eine nicht geringe Bedingung des Besonderen in der Erfahrung ausmachen. Bey der Kenntniß als Methode wird wohl auch das Besondere von lokalen und temporellen Umständen, die den Stoff auszeichnen, beybehalten; allein hier ist es nur, um das Besondere als ein Besonderes zugleich darzustellen und zu charakterisiren, wie z. B. in der Naturgeschichte der Vögel, wo, obschon dieselben nach Arten und Gattungen gestellt werden, doch das besondere, individuelle, z. B. wo dieser oder jener Vogel besonders sich aufhält, in welchem Lande? — mit angegeben wird, welches auch nöthig ist, wenn nicht das Besondere ganz von seinen besonderen Bestimmungen soll entkleidet werden. Aber dieses ist hier bey einem solchen methodischen Verfahren, in Absicht auf die Form, nach welcher die Kenntniß gestellt wird, doch nur gleichsam Nebenwerk; allein Hauptwerk in der Art von Behandlung, wo von

dem allgemeinen abstrahirt, es nur allein auf die Darstellung des Besonderen nach allen seinen individuellen Umständen abgesehen ist. Eine solche Kenntniß nun, die das Besondere als ein Besonderes darstellt, kann ihrer Form, ihrer Verbindung nach eben so wenig methodisch, systemmäßig oder Methode, als System, systematisch oder Wissenschaft genannt werden; sondern sie erhält bey ihrer auseinandergesetzten oder angegebenen Bestimmung jederzeit ein Prädikat, das zugleich mit ihrem empirischen Verfahren und ihrer ganzen empirischen Behandlungsart zusammenstimmt, wie z. B. bey der Erklärung der allgemeinen Weltgeschichte, daß sie Erzählung, oder bey der Geographie, daß sie Beschreibung sey. Und hier nun eine Anwendung auf die durch einige Verehrer der kritischen Philosophie erregten Fragen oder wohl gar gemachten Ansprüche, daß die allgemeine Weltgeschichte von ihrer bisher verfolgten empirischen Behandlungsart abgehen, und einen systematischern oder systemmäßigen Gang nehmen müsse. Nämlich der Unterschied ist vor allem wichtig bey der Entscheidung der Rechtmäßigkeit dieser Anforderung, ob in einer Kenntniß etwas als besonderer Stoff solle behandelt, oder an ihm das Allgemeine dargestellt werden; je nach welchen Bestimmungen die Form der Kenntniß sich ergiebt. Und hier ist nun wohl keine weitläuftige Auseinandersetzung nöthig, daß es gerade der Zweck der allgemeinen Weltgeschichte sey, das Besondere als ein Besonderes, die Begebenheiten als einzelne besondere Fakta aufzustellen, wo sie natürlich nun auch in eben der äußern Verbindung und Ordnung bleiben müssen, wie sie sich in der Erscheinungswelt zeigen; und daß es gerade der ganzen Bestimmung und, daß ich so sage, dem Willen dieser Geschichte zuwiderläuft, an den Begebenheiten das Allge-

meine oder ein Allgemeines zu betrachten, und es also auch sehr unphilosophisch ist, wenn man von einem philosophischen Gange in der Geschichte redet, als nämlich, daß das Besondere in derselben unter ein Allgemeines solle und müsse geordnet werden. Geschieht dieses, so bleibt sie dann nicht mehr Geschichte im eigentlichen Sinne, d. h. daß sie die besonderen Begebenheiten als besondere darzustellen und zu erzählen zum Zwecke habe; sondern sie wird pragmatische Weltgeschichte, die an dem Besonderen ein Allgemeines zeigt, wo freylich philosophischer Gang, d. h. Methode und systemmäßige Behandlung möglich ist. Dort ist die Darstellung des Besondern, als eines Besondern, Zweck, und der Gang muß so chronologisch seyn, eben so fortgehen, wie die Begebenheiten, die besonderen Fakta in der äußeren Sinnenwelt fortgehen; hier ist aber Darstellung des Allgemeinen an dem Besonderen Zweck, wie in der pragmatischen Weltgeschichte, wo das Allgemeine, das berücksichtigt wird, durch das Besondere gleichsam nur dokumentirt und beglaubigt wird. Hier muß freylich auch das Besondere als ein Besonderes dargestellt werden; allein dieses ist hier nur nöthig, um den Charakter des Besondern zu lassen, weil die individuellen Umstände dem Besondern anhängen: dort aber in der allgemeinen Weltgeschichte werden diese individuellen Bestimmungen nicht allein deswegen dem Besonderen gelassen, weil sie ihm anhängen; sondern weil es gerade Zweck ist, die besonderen Fakta in ihrer ganzen individuellen Lage zu beschreiben.

Jetzt aber nun zu der Geschichte der Philosophie, und zwar vors erste zur Bestimmung des Begriffs derselben.

Eine Geschichte von Begebenheiten, die von der Erfahrung unabhängig, von den Gesetzen der sinnlichen Erscheinungen,

gen, unter denen jede andere Weltbegebenheit auftritt, ausgenommen, in etwas, das a priori heißt, ihre Quelle haben, muß sich nothwendig, gleich der ersten Ansicht nach, durch besondere Bestimmungen, durch eine eigene Behandlungsart von der Geschichte auszeichnen, die empirische Fakta, als etwas von der Erfahrung Gegebnes und ganz allein von ihr Abhängiges zum Stoff hat. Dieses tritt unter der festen bestimmten Einkleidung von Zeit und Raum auf, gehet nach sinnlichen Gesetzen vor sich, ist überhaupt etwas, als empirisches Faktum, zufällig Gegebnes, das nicht auf einen nothwendigen Grund, als einen Erklärungsgrund zurückgeführt werden kann; jenes hingegen, da Philosophie die Wissenschaft des a priori in dem Vorstellungsvermögen bestimmten aus Begriffen ist, muß doch von den sinnlichen Bedingungen, die den äußeren Begebenheiten anhängen, von dem Gesetze der sinnlichen Kausalität der Weltbegebenheiten frey, in etwas Nothwendigen, das nicht an die Erscheinungswelt gebunden ist, gegründet seyn, und auf dieses Nothwendige zurückgeführt werden können. Wenn der Stoff, den die allgemeine Weltgeschichte behandelt, mittelst der unablaßlichen Bedingung, unter der er eingekleidet erscheint, ihr das nothwendige Gesetz auflegt, die Begebenheiten als Begebenheiten zu behandeln, d. h. als etwas in Zeit und Raum Geschehenes, sie nicht von den sinnlichen Formen, wenn sie auftraten, wo sie sich ereigneten, unter welchen Umständen, zu entkleiden, sondern sie ganz nach allen ihren individuellen Umständen, chronologisch aufzustellen: so muß, sollte man denken, der Stoff, den die Geschichte der Philosophie behandelt, und der gar nicht mit dem Worte Begebenheit im engern strengen Sinne bezeichnet werden kann, da er etwas a priori in

dem Vorstellungsvermögen Bestimmtes, also von der Zufälligkeit und den Bedingungen der sinnlichen Erscheinungen Ausgenommenes zum Grunde hat, von der Nothwendigkeit einer chronologischen Einkleidung, von dem Verfahren und der Behandlung in der allgemeinen Weltgeschichte frey seyn. Merkwürdig ist es in der That, — wir gehen jetzt bloß analytisch nach Begriffen, ohne auf Erfahrung zu sehen, die uns die Wirklichkeit von verschiedenen Systemen an die Hand giebt — wenn man von einer Geschichte der Philosophie höret, da man doch aus dem Begriffe Philosophie als Wissenschaft des a priori nach Begriffen Bestimmten auf Selbstständigkeit, auf etwas, das keiner Veränderung, keinem Wechsel unterworfen ist, wie der Stoff der sinnlichen Erscheinungen dieses ist, schließt — von einer Geschichte der Philosophie höret; jenes, welches das Merkmal von Verschiedenheit, Vielheit, Veränderung in sich faßt, dieses, welches, wie gesagt, alle Bedeutung von Veränderung, Umwandlung ausschließt. Zwey, dem Anschein nach, widerstreitende und doch zusammengefaßte Begriffe, die das allgemeine »Geschichte der Philosophie« ausmachen. Wir fangen von den reinen Merkmalen, welche in dem Begriffe »Philosophie« liegen, an, um die Geschichte der Philosophie, was sie seyn müsse, zu bestimmen; lassen hingegen noch das Wort »Geschichte« und die Bedeutung desselben im gewöhnlichen Sprachgebrauch zur Seite, um durch diesen verführt nicht vielleicht etwas in die Erklärung, die wir suchen, aufzunehmen, was mit dem Begriffe Philosophie nicht harmonirt. Denn das ist wohl deutlich, daß, wie wir oben bemerkten, die Form einer Kenntniß jedesmal von dem Stoffe, und nach dem Zwecke, den man bey der Behandlung des Stoffs hat, müsse bestimmt

werden; und daß es also nicht, da das Wort Geschichte in seiner gewöhnlichen Bedeutung das Merkmal von chronologischer Aufzählung in sich schließt, daraus erfolge, daß auch die Geschichte der Philosophie an ein solches chronologisches Verfahren gebunden sey, indem ja vielleicht der Stoff, welcher Philosophie ist, und der eigene Zweck, den man bey dieser Geschichte hat, eine eigne Bestimmung von Form und Behandlungsart nothwendig macht. Wir rügen es überhaupt als ein widriges Verfahren, das wir in mehrern Versuchen, den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, gewahr worden sind, daß man von der Bestimmung der »Geschichte« anfängt, von den Merkmalen, welche in diesem Worte liegen, und welche auf den Stoff, den die gewöhnliche Geschichte der Weltbegebenheiten behandelt, passen, auf die Merkmale der Bestimmung der »Geschichte der Philosophie« zurückschließt, und, wenigstens zu frühzeitig, bloß den Sprachgebrauch für sich, die Nothwendigkeit einer chronologischen Ordnung und eines chronologischen Zusammenhanges in der Geschichte der Philosophie folgert.

Das Merkwürdige, was sich uns oben bey der genauen Betrachtung der zusammenverbundenen Begriffe in der Benennung »Geschichte der Philosophie«, welche Merkmale einander zu widerstreiten scheinen, aufdrang, muß sich in folgende Bemerkungen auflösen. Wenn Geschichte als eine Erzählung von etwas, das geschehen ist, auf Vielheit, Verschiedenheit, Veränderung, wodurch eben der obige Widerstreit mit dem Begriffe »Philosophie« entstand, hinweist: so kann und muß das Viele, das die Geschichte an der Philosophie zu bemerken hat, nicht von der Art des Vielen an den sinnlichen Begebenheiten seyn, das in Succession ge-

geben ist, das den Charakter der Veränderung, des Unwandelns eines und desselben Dinges an sich trägt; sondern es muß vielmehr mit dem eigenen Gepräge der Philosophie, daß ich so sage, gestempelt seyn, es muß ein zu gleicher Zeit zusammen bestehendes, neben einander gegebenes, ein a priori bestimmtes Vieles seyn, das schon in dem Begriff der Philosophie liegt, und was die Bestimmung einer Geschichte, einer Aufzählung möglich macht. Wenn das Wort »Geschichte« im strengen Sinne eine Aufzählung von Begebenheiten, die in der Aufeinanderfolge existirten, die durch sinnliche Kausalität hervorgebracht worden, bedeutet, so kann dies Wort in diesem Sinne auf Philosophie, welches gerade dieses nach einander Geschehene, sinnlich Bestehende ausschließt, nicht angewandt werden; es muß also in weiterer Bedeutung genommen werden, wo es überhaupt die Aufzählung eines Vielen anzeigt, daß nun dies Viele, die Begebenheiten im weitern Sinne den Charakter der Philosophie, des zugleich in ihr Bestehenden haben können. Geschichte der Philosophie würde also, nach diesen vorläufig gemachten Bemerkungen, seyn eine Aufzählung oder Darstellung der Begebenheiten, welche in der Wissenschaft das a priori in dem Vorstellungsvermögen nach Begriffen Bestimmten — aufgegeben sind. Was können dies nun aber, daß wir weiter fortgehen, für Begebenheiten seyn, die zugleich mit der Philosophie bestehen, die zugleich oder neben einander, das keines das andere aufhebt, in der Kenntniß des a priori im Vorstellungsvermögen Bestimmten gegeben sind, die den Charakter der Philosophie, der Nothwendigkeit, des Allgemeingeltenden an sich tragen, die also von der empirischen zufälligen Aufeinanderfolge und dem sinnlichen Gesetze der Kausalität ausgenommen sind? —

Eine Wissenschaft, in der formellen Bedeutung, kann blos in Rücksicht auf Einheit, Zusammenhang, Verbindung, und, in wieferne diese Verbindung auf einem Grunde beruhet, in Rücksicht auf Gründe und Fundamente, von welchen die Einheit ausgehet, Verschiedenheit und Vielheit haben, oder das, was man durch das Wort System ausdrückt, wodurch eine verschiedene Bestimmung an einer Wissenschaft angedeutet wird. (Erstes Korollarium:) Also die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie behandelt, müssen in verschiedenen Systemen bestehen, als der einzigen nur denkbaren Möglichkeit einer Vielheit an einer Wissenschaft, die a priori bestimmt und also Eins ist. Das Viele, Verschiedene aber, das gänzlich mit der Wissenschaft, ohne der Einheit derselben Eintrag zu thun, muß bestehen können, und zugleich durch die Wissenschaft als nothwendig, in ihr gegründet muß gegeben seyn, muß selbst nothwendig seyn; also (zweytes Korollarium,) die Systeme der Philosophie, welche die Geschichte der Philosophie behandelt, müssen nothwendig seyn, in der Wissenschaft gegründet seyn, wenn sie in der Geschichte einen Platz verdienen wollen; denn außerdem werden zufällige Gestalten und Ereignisse, die nicht der Philosophie als Wissenschaft wesentlich sind, Schicksale, wie man es nennen könnte, etwas zufällig von außen erzeugtes behandelt und die Geschichte der Philosophie wäre dann mehr eine Beschreibung des äußern zufälligen an der Philosophie, was nicht ihr als Wissenschaft eigen ist; als eine Geschichte der Philosophie und des Vielen in ihr selbst. Wir können aber nun, da wir in der Bestimmung des Begriffs der Geschichte der Philosophie so weit gekommen sind, daß sie eine Erzählung der verschiedenen nothwendigen Systeme der Phi-

losophie ist, — wie können, sage ich, diese Systeme als nothwendig selbst von der Wissenschaft aufgegeben, und die Quellen derselben in ihr und durch sie gegründet seyn? — Ein System, das konsequent ist, wenn es Verschiedenheit von einem andern System haben soll, d. h. eine andere Einheit, eine andere Verbindung, muß, wie ich oben schon beyläufig bemerkte, auch einen andern Grund haben, von dem es ausgehet: denn nur nach diesem ergiebt sich die andere Einheit, die andere Verbindung, so daß, wenn verschiedene Gründe oder Principien da sind, aus denen gefolgert wird, auch andere Einheiten, Verbindungen oder Systeme hervorgehen. Nach dieser Nothwendigkeit, daß, wenn verschiedene Systeme in der Philosophie aufgegeben seyn sollen, auch verschiedene nothwendige Gründe da seyn müssen, auf die sie sich stützen, kommen wir denn, ohne das Resultat beabsichtigt zu haben, auf die verschiedenen Denkformen und Gesetze des Verstandes, auf die verschiedenen a priori bestimmten Beziehungen der einzelnen Vermögen des menschlichen Gemüths unter einander als die möglichen Quellen, aus denen Systeme nothwendig entstehen und wodurch sie nothwendig aufgegeben sind: daß also nun Geschichte der Philosophie denkbar ist als Erzählung oder Darstellung der verschiedenen nothwendigen Systeme der Philosophie, in wiefern sie selbst von der Philosophie als der Wissenschaft des a priori in dem Vorstellungsvermögen durch Begriffe Bestimmten aufgegeben sind. Wir haben also nun zwey Merkmale in dem Begriffe »Geschichte der Philosophie« aufgefunden, erstlich, daß sie blos Systeme, zweytens, daß sie nur die nothwendigen Systeme, die wirklich von den Denkgesetzen und den verschiedenen a priori bestimmten Beziehungen der Vermögen des menschlichen Ge-

müths unter einander aufgegeben sind, behandeln könne und müsse: in welcher letztern Bestimmung ich Herrn Fülleborn und Reinhold beytrete, dieser, welcher in seiner Vorlesung »Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie« darauf hingedeutet, jener, welcher in seinen Beyträgen zur Geschichte der Philosophie (4tes Stück) dieses ebenfalls als ein nothwendiges Merkmal für die Geschichte der Philosophie aufgestellt hat. »Nicht jede Vorstellungsart,« nämlich sagt Reinhold (Beyträge zur Gesch. der Philos. v. Fülleborn 1stes St. 29 S.) »die ein Mann wirklich oder angeb»lich gehabt hat, der mit Recht oder Unrecht den Namen »eines Philosophen erhielt, gehört in die Geschichte der Phi»losophie; sonst müßte jeder abgeschmackte Einfall blos aus »dem Grunde hineingehören, weil der Mann, der ihn ge»habt hat, von irgend einem Schriftsteller, z. B. Diogenes »Laertius unter den Philosophen genannt wurde, ohnerachtet »er eigentlich nur unter den Tollhäußlern genannt zu werden »verdient hätte. Nur diejenigen Vorstellungen einzelner Men»schen können auf einen Platz in der Geschichte der Philoso»phie Anspruch machen, welche entweder mittelbar oder un»mittelbar mit dem untersuchten Zusammenhange der Dinge, »mit der Philosophie als Wissenschaft zusammenhängen, und »einen eigentlichen philosophischen, folglich auch einen ver»nünftigen Sinn zulassen.« Wozu sollen auch Systeme oder vielmehr Meinungen in der Geschichte der Philosophie, die nichts Philosophisches an sich haben, die blos durch ein reges Spiel der Einbildungskraft entstanden sind! —

Der Stoff der Geschichte der Philosophie zerfällt also in zwey Theile, oder vielmehr kann auf diese zurückgeführt werden: nämlich, da in die Geschichte der Philosophie nur die

nothwendigen, a priori nach den Gesetzen des Vorstellungsvermögens selbst aufgegebenen Systeme der Philosophie fallen; so muß die Geschichte der Philosophie, um eben die nothwendigen Systeme von den zufälligen durch das Spiel der Einbildungskraft entstandenen zu unterscheiden und zu trennen, die Quellen oder die Gründe, auf welche die Systeme gestützt sind, mit diesen zusammenhalten, um zu sehen, welches System sie in ihr Gebiet aufnehmen und behandeln müsse; denn nur durch die Vergleichung der Quellen und der Systeme kann sie die Aufnahme dieses oder jenes Systems in ihr Gebiet und die Behandlung desselben rechtfertigen. Kein Theil von diesen, scheint mir oder fließt aus dieser Zergliederung, kann in der wahren Geschichte der Philosophie von einander getrennt werden, ohne daß nicht zugleich der ganze Begriff der Geschichte der Philosophie, und diese mit allen ihren Ansprüchen auf diesen Titel wegfalle: denn würde sie blos den einen Theil, z. B. die Systeme an und für sich, einseitig behandeln, ohne sie auf ihre Quellen zu bringen, auf das eigne Denkgesetz, von dem dieses oder jenes ausgieng, zurückzuführen, d. h. sie blos aufzählen, und ihre Verschiedenheit durch diese Aufzählung und Nebeneinanderstellung zeigen; so würde sie nichts mehr, als, daß ich es so nenne, eine Geographie, eine leidige Kopie der da gewesenen Systeme seyn. Würde sie aber hinwiederum blos einseitig die Quellen ohne die Folgen, die Denkgesetze ohne die Systeme, die daraus herkamen, je nachdem man von diesem oder jenem ausgieng, berücksichtigen; so würde sie noch weniger, wie es deutlich ist, Geschichte der Philosophie, als vielmehr die Lehre von den Denkgesetzen, Vernunftlehre seyn. Zurückführung der Systeme auf ihre Quellen, Vergleichung und Zusammenstellung beyder scheint mir ein nothwen-

diges Ingredienz in der Geschichte der Philosophie, und ein in ihrem Begriffe selbst liegendes Merkmal zu seyn, das nothwendig die Methode und die Behandlung derselben bestimmen muß. Nach diesem Merkmale würde also nun wiederum Geschichte der Philosophie die Erzählung oder Darstellung der nothwendigen Systeme der Philosophie seyn, in wiefern sie auf die a priori in dem Vorstellungsvermögen bestimmten Denkgesetze und die Beziehungen der einzelnen Vermögen unter einander zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich sind. Die Nothwendigkeit des Zusammenfassens beyder Theile, der Systeme und der Quellen, kann aber auch noch, glaube ich, aus dem Begriff »Geschichte« erhärtet werden. Alles, was geschieht oder geschehen ist, stehet in einem nothwendigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, und der Geschichtschreiber muß nothwendig diesen Zusammenhang bemerken, ihn nach der wirklichen Welt aufnehmen, daß, wie die Fakta in der äußern Sinnenwelt nach jenem Gesetze auftraten, wir auch in der Geschichte dieselben nach eben dieser Ordnung erscheinen sehen. Da nun, wenn wir auch von der chronologischen Folge und dem sinnlichen Kausalgesetze, das den sinnlichen Faktis oder Weltbegebenheiten unterliegt, abstrahiren, indem, wie wir schon bemerkt haben, die Philosophie und ihre Systeme nicht als Weltbegebenheiten diese Merkmale an sich tragen, und die Methode der Geschichte der Philosophie also nicht unter der Form der chronologischen Aufzählung stehet, doch aber überhaupt das Wort und der Begriff »Geschehen« auf einen Grund und Folge hinweist, und ein System etwas, das da ist, das als etwas Geschehenes sich zeigt, ist: so muß und kann auch nicht anders in der Geschichte der Philosophie, als auf diese gegensei-

tige Beziehung Rücksicht genommen und die Systeme müssen so aufgestellt werden, daß sie sich als Erfolge von ihren Gründen zeigen. — Eine Geschichte der Philosophie a priori, von der man hin und wieder in unsern Tagen gesprochen hat, im strengen Sinne genommen, würde eine Darstellung von möglichen Systemen seyn, in wiefern sie nach den a priori bestimmten Gesetzen und Beziehungen als den ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes, ohne auf die Wirklichkeit zu sehen, deducirt werden können. Da aber das Wort »Geschichte« das wesentliche Merkmal von Wirklichkeit, von etwas wirklich Dagewesenen oder Vorhandenen in sich begreift: so muß, da dieses Merkmal nicht andern wesentlichen Merkmalen in dem Begriffe »Philosophie« widerstreitet, wo wir es sonst aus der Bestimmung und Erklärung »der Geschichte der Philosophie« auslassen müßten, wie wir es bey dem Merkmale von Zeit und chronologischer Folge, das allem Inhalte der Philosophie zuwiderläuft*), gethan haben,

---

*) Ich sehe ganz und gar nicht ein, wie der Verfasser der liter. Anzeigen: »Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden« in Niethammers philos. Journal 2. B. 4tes Heft: die chronologische Ordnung, als eine wesentliche Form der Darstellung der Geschichte der Philosophie erhärten will. »Die erste Forderung an die Geschichte der Philosophie« sagt er, »ist also, »sie muß nur dasjenige aufnehmen, was in der Zeit geschehen ist, Fakta, Begebenheiten, und was mit diesen im Zusammenhange stehet. Das erste macht ihren unmittelbaren, »das zweyte ihren mittelbaren Stoff aus. Diese Thatsachen »müssen, wie sie in der Zeit bestimmt sind, dargestellt werden. Dies ist die zweyte Forderung, welche die Form ihrer »Darstellung als einer Geschichte bestimmt.« Kurz vorher sagt der Verfasser: »die Geschichte setzt gewisse Data voraus,

und wenn wir alles getreu in der Erklärung aufnehmen wollen, was in beyden Begriffen, ohne gegenseitigem Widerstreit, liegt, jene reine Bestimmung der Geschichte der Philosophie a priori, wo blos die Möglichkeit der Systeme beabsichtigt war, da wir noch nicht das Merkmal von Wirklichkeit, das in dem Begriffe »Geschichte« liegt, aufgenommen hatten, dahin unbeschadet ihrer Reinheit sich abändern, daß Geschichte der Philosophie Darstellung der wirklichen, vorhandenen nothwendigen Systeme der Philosophie ist, in wiefern sie auf die ersten im Vorstellungsvermögen bestimmten Gründe zurückgeführet werden können, und nach ihnen möglich sind.

---

die man nur in den Denkmälern der Zeit suchen und finden, nicht erfinden kann, und sie stellt Begebenheiten dar, wie sie in der Zeit mit einander oder nach einander wirklich geworden sind, welche nach ihrer ganzen Individualität der menschliche Verstand sich nicht geben, sondern nur beurtheilen kann.« — Das Merkmal »Wirklichkeit« muß freylich in die Erklärung des Begriffs »Geschichte der Philosophie« aufgenommen werden, und kann aufgenommen werden, da es mit keinem Merkmale in dem Begriffe »Philosophie« streitet: aber das Merkmal »Aufeinanderfolge« ist erstlich ein zufälliges Merkmal für die Veränderungen der Philosophie, die a priori nach den Denkgesetzen bestimmt sind; zweytens widerstreitet es ihnen, da sie zugleich, neben einander, daß ich so sage, a priori bestimmt sind. Also ist auch erstlich die chronologische Ordnung und Form eine zufällige Form bey der Geschichte der Philosophie: zweytens aber auch widerstreitet diese Form dem Wesen der Veränderungen der Philosophie, die systematisch aus den Denkgesetzen oder aus den ursprünglichen Handlungsweisen des menschlichen Denkens selbst hervorgehen. Die Form der Geschichte der Philosophie muß systematisch seyn; nicht von außen gegeben, sondern nach den Denkgesetzen, nach den Beziehungen derselben unter einander bestimmt seyn.

Was die Form aber der Geschichte der Philosophie oder die Art der Darstellung derselben anbetrifft; so ist sie zugleich nun mit und durch den Stoff, und durch den Zweck der Behandlung des Stoffs, welche von diesem abhängt, aufgegeben. Das, was die allgemeine Weltgeschichte behandelt, sind Veränderungen, die an sinnlichen Gegenständen und mittelst derselben Statt haben, die nach dem sinnlichen Gesetze der Kausalität entstehen; es sind besondere einzelne Begebenheiten, denen eine gewisse Bestimmung, Individualität von Ort = und Zeitumständen eigen ist: also weisen diese Begebenheiten, dieser Stoff der allgemeinen Weltgeschichte selbst auf die Form derselben hin, daß sie, was sie behandelt, chronologisch behandle, jede einzelne Begebenheit in der Verbindung lasse, wie sie in der Aussenwelt nach Ort und Zeit bestimmt ist. Will sie an diesem Besonderen ein Allgemeines zeichnen; so wird sie pragmatische Weltgeschichte, die nun nach dem Allgemeinen, das sie an dem Besondern berücksichtigt, selbst eine Form, eine Methode, die dem Allgemeinen angemessen ist, finden kann, nach der sie die einzelnen Begebenheiten, die das Allgemeine beglaubigen sollen, ordnet. Die allgemeine Weltgeschichte, da sie das Besondere als ein Besonderes behandelt, kann daher, nicht gedacht des Namens »Wissenschaft, System« streng genommen, in Absicht auf ihre Form, nicht einmal auf die Benennung, »Systemmäßig, Methode,« Anspruch machen; da sie nur die chronologische Form kopirt, es aber keine eigene selbstgenommene, auf das Besondere übergetragene allgemeine Rücksicht ist, welches jederzeit die Methode charakterisirt. Nur die pragmatische Weltgeschichte, von der Prof. Pölitz einen so vortrefflichen Versuch aufgestellt hat, kann methodisch, systemmäßig genannt werden, aber auch

nicht Wissenschaft oder System selbst. Bey der Methode wird die Form jederzeit bewerkstelligt nach den Objekten, nach der Stellung derselben in Absicht auf Aehnlichkeit, Analogie, in wiefern die einzelnen Objekte durch gemeinschaftliche Kennzeichen einem allgemeinem Schema, welches dem Allgemeinen der Idee oder der genommenen Rücksicht entspricht, korrespondiren. Das System oder die Wissenschaft wird aber zu Stande gebracht, daß man ganz von den Objekten abstrahirt, und blos auf die Einheit der Gründe sieht, oder auf den nothwendigen selbst a priori bestimmten Zusammenhang, der zwischen den Gegenständen nach einer Synthesis Statt findet. Die Form der Geschichte der Philosophie zu bestimmen oder festzusetzen, kommt es nun darauf an, auszumachen, nach welcher Rücksicht sie ihren Stoff nehmen, ob sie ihn als einen besonderen einzelnen, oder als ein Allgemeines behandeln müsse, ob sie die Form nach der Aehnlichkeit der Objekte abstrahiren, wo sie methodisch gehen würde, oder nach der Einheit der Gründe, die den Objekten unterliegen, die Art der Darstellung wählen müsse, wo dann die Form wissenschaftlich, systematisch seyn würde. Es ist wohl nicht nöthig, lange dabey zu verweilen, daß die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie betrachtet, sich ganz eigentlich von den äußeren Weltbegebenheiten, die den Stoff der allgemeinen Weltgeschichte ausmachen, dadurch auszeichnen, daß sie bey ihrem individuellen Erscheinen in Rücksicht auf Person, Zeit, Ort, doch immer ein Allgemeines sind, welches aus einem gewissen, allgemeinen Denkgesetze, das jedem gegeben ist, hervorgehet, das zu jeder andern Zeit, ohne Rücksicht auf Person, auf lokale Umstände hätte hervorgehen können, das also nicht auf Ort, Zeitumstände eingeschränkt ist, und

daß ein jeder als ein möglich sinniges System anerkennen muß; da hingegen die Weltbegebenheiten blos äußere, gerade auf den Ort, auf die Zeitumstände, wo sie sich ereigneten, eingeschränkte Fakta und also ganz individuell sind. Nach der obigen bestimmten Zergliederung, die wir in Absicht auf diesen Endzweck anstellten, nämlich, von System, Wissenschaft — Methode, Systemmäßig, und der Form einer Kenntniß überhaupt, ist es nun klar, daß die Geschichte der Philosophie ganz ihren Stoff verkenne und ihn, so zu sagen, unwürdig behandle, wenn sie ihn als ein Besonderes behandeln und also die Form, wie die Systeme als Begebenheiten auftraten, chronologisch wählen wollte. Nun kommt es aber immer noch darauf an, ob die Geschichte der Philosophie methodisch, systemmäßig, oder selbst systematisch, Wissenschaft seyn könne. Bey der Methode wird der Stoff nach allgemeiner komparativer Allgemeinheit oder Einheit geordnet, indem die Objekte nach Aehnlichkeit, oder nach Analogie u. s. w. gestellt werden; bey einem System, oder bey einer Wissenschaft wird hingegen der Stoff als ein absolut Eins behandelt, indem die einzelnen Theile desselben nach einem synthetischen a priori bestimmten Zusammenhange der Gründe zusammengestellt werden oder sich selbst zusammenstellen. Dort wird die Form von den Objekten genommen, hier von den Gründen und der a priori bestimmten Einheit. Wäre es nun nicht möglich, oder wäre es selbst der Geschichte der Philosophie mittelst ihres Begriffs nicht aufgegeben, die Systeme in Bezug auf ihre Quellen aufzustellen, also die Gründe aufzuführen: so bliebe ihr nichts als Systemmäßigkeit oder Methode übrig — da wir schon gesehen haben, daß ihr Stoff ein Allgemeines ist, und also eine kopirte chronologische Ordnung, eine fremde in ihr hineingetragne

Gestalt wäre — je nachdem sie die Methode, die Systemmäßigkeit nach der Aehnlichkeit der Objekte, nämlich der Systeme, der gegenseitigen Beziehung derselben aufeinander bewerkstelligte. Allein eine solche Behandlung würde sie wieder unter ihren Rang herabsetzen, und sie würde sich einen Fehler zu Schulden kommen lassen, daß sie dasjenige nicht benutzte, was sie benutzen sollte und könnte, indem die Systeme auf ihre Quellen zurückgeführt werden müssen, und also auch die Systeme nach diesen Quellen, welche die a priori bestimmten Denkgesetze und die verschiedenen a priori bestimmten Beziehungen der Vermögen des menschlichen Gemüths unter einander sind, wo eine strenge, nach einem Systeme gegebene Einheit ist, systematisch gestellt werden können. Die Form der Geschichte der Philosophie ist also darnach bestimmt, daß sie systematisch seyn muß, nach der Einheit und dem Zusammenhange, nach der Beziehung der Gründe unter einander, auf welche die Geschichte der Philosophie die nothwendigen Systeme zurückzuführen verbunden ist. Kein System in der Philosophie ist wohl dem andern so entgegengesetzt, als das des Spinoza, wo Gott mit der Welt Eins ist, demjenigen, wo das unendliche Wesen von der Welt verschieden, jenes über diese und außer derselben, als etwas Getrenntes hingestellt wird. Diese beyden Systeme laufen gerade in entgegenstehenden Linien von einander ab, sie scheinen der Form nach gar keinen Vereinigungspunkt zu haben, als in ihren Objekten, welche die nämlichen sind. Wie sollen nun diese Systeme in einer Geschichte der Philosophie gestellt oder geordnet werden? — Der Chronologie nach? wenn die Urheber der Systeme lebten, wenn Spinoza lebte, wenn die Systeme in der Wirklichkeit auftraten? Die Geschichte der Philosophie macht doch

wohl auf eine verständigere Ordnung Anspruch, als auf dieses zufällige Nacheinanderreihen nach Zeit und Aufeinanderfolge. Die Weltgeschichte muß freylich ihre Fakta nach dieser Ordnung kopiren, diese sind individuelle, besondere, einzelne Fakta, die mit der Zeit, mit dem besonderen Zeitpunkte, wo sie auftraten, genau verbunden sind; sie waren einmal nicht, und sind nun vorüber, das Modell, in das sie gegossen sind, ist schwindend. Aber das auch bey den Veränderungen der Philosophie? — Sind sie nicht zugleich mit und in der Philosophie gegeben, ohne Rücksicht darauf, wenn gerade ein Mann sie in der Erscheinungswelt als ein einzelnes Faktum hervorrief? Und was kümmert es denn da, was braucht es den Geschichtschreiber der Philosophie zu kümmern, wenn die Verfasser der Systeme lebten, wenn die Systeme gleichsam geboren wurden. Doch hievon unten eine Einschränkung! — Die Veränderungen der Philosophie haben einen ewigen Geburtsbrief, der gleich lautet mit den Gründen, von denen sie ausgiengen, er ist von einem unsichtbaren Gebiete her datirt; und hier wollen wir denn die Stelle, den Ort, der bleibend ist, wo also auch die Folge bleibend ist, sehen, wo sie entsprangen, und dieser Ort ist denn das menschliche Gemüth überhaupt, die a priori bestimmten Gesetze desselben zu denken, und die a priori bestimmten Beziehungen der einzelnen Vermögen unter einander. — Sollen aber wiederum die Veränderungen der Philosophie, die Systeme derselben nach Analogie, Aehnlichkeit der Objekte gestellt werden, daß dieses ihre Ordnung, ihre Form bestimme, wie die Aehnlichkeit oder Verschiedenheit der einzelnen Objekte in der Naturgeschichte, z. B. in der Geschichte der Vögel, die Klassifikation derselben bestimmt? — Eine Geschichte der Philosophie wäre dann

gewiß um nichts besser, als ein solches Register nach Aehnlichkeiten in dem Naturreiche. Und wie weit müßte so das System des Spinoza, das wir oben erwähnten, von dem Systeme, das ihm gerade entgegen steht, zu stehen kommen? Zwey Systeme, die gerade von Einem Grunde ausgehen, nur daß das eine nach den reinen Verstandesbegriffen, wo noch nicht das Unbedingte mit dem Bedingten eingreift, folgert, das zweyte das Gebiet der Vernunft zu dem des Verstandes hinzusetzt, und beydes von einander trennt. Das Spinozische System gehet von der reinen disjunktiven Form aus, wo die Sphäre alles dessen, was befaßt wird, mit dem, was in sich faßt, Eins und gleich ist, nur daß jenes die Substanz, dieses die Accidenzen ausmachen; also nach Spinoza, Gott mit der Welt Eins, nur jenes Substanz, dieses in der Substanz gegründete Modifikazionen sind. Das entgegenstehende System gehet von dem nämlichen Grunde aus, verbindet aber die Forderungen der Vernunft mit der Verstandesform des Disjunktiven, wo also nicht das Unbedingte mit dem Bedingten eins, Gott mit der Welt nicht Eins ist. Sollen also in einer Geschichte der Philosophie, deren Form selbst philosophisch und den Charakter der Philosophie an sich tragen, die bis zu den ersten Gründen der Systeme hinaufsteigen muß, nicht diese Systeme nach ihrer Einheit des Grundes zusammengestellt werden? — Mir gnügt es nur an einem Beyspiele, das ich hier aufgeführt habe, und das vielleicht für Viele, was das Faktum betrifft, nicht gegründet seyn kann; doch entspricht es meinem Zwecke, die Form, die ich für die Geschichte der Philosophie wesentlich und unnachlaßlich nothwendig halte, zu erläutern. —

Jetzt aber nun zu der Einschränkung, von der ich oben

beyläufig im Vorbeygehen etwas erinnerte, und die mich vor einem möglichen Misverständnisse sichern soll. Die Wirklichkeit eines Objekts oder eines Etwas, das geschehen ist, kann nur dadurch dokumentirt werden, daß die Zeit = und Ortumstände genau bestimmt werden, die jenes Geschehene oder das Objekt als ein Besonderes individualisiren. Daher selbst z. B. in der Geschichte der Vögel, wo nicht nach der Ordnung der Länder, sondern nach Gattungen und Arten methodisch, ohne Rücksicht auf die Nähe und Weite der Länder, wo sich diese Thierarten aufhalten, die Form genommen wird, doch die Angabe des Landes, des besondern Orts, wo sich diese oder jene Art Vögel, dieses oder jenes einzelne Individuum aufhält. Diese Angabe dient dazu, um das Vorhandenseyn des Objekts, die Wirklichkeit desselben zu beglaubigen, um das besondere Individuelle eines Objekts zugleich mit darzustellen. Und so auch in jeder Geschichte — also auch in der Geschichte der Philosophie. Ob ich schon oben sagte, daß die Form der Geschichte der Philosophie nicht nach den Zeit = und Ortumständen, wenn, wo ein System auftrat, wer es zuerst dachte? genommen werden dürfe: so gilt doch auch hier, wenn auch selbst die Systeme nicht nach der chronologischen Ordnung gestellt werden, um die Wirklichkeit, das wirkliche Daseyn oder Dagewesenseyn der Systeme zu dokumentiren, welches Merkmal von Wirklichkeit nothwendig in dem Begriffe »Geschichte« liegt — daß bey jedem System die Zeit, besonders die Person, die es zuerst hervorbrachte, angezeigt werden muß, um dadurch gleichsam ein äußres Kennzeichen der Wirklichkeit des Systems anzugeben und es von einem möglichen — die Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Philosophie a priori, die es mit der bloßen Möglichkeit zu thun hat,

zu unterscheiden. Allein diese bestimmte Angabe der Zeit dient blos dazu um ein System als ein wirkliches zu bestätigen, um demselben seinen Antheil an der Erscheinung in der Erfahrungswelt zu lassen, nicht aber, um etwa die Form der Geschichte der Philosophie darnach zu modeln oder zu bestimmen.

Die Geschichte der Philosophie erklärt als die systematische Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme, als Veränderungen der Wissenschaft der a priori in dem menschlichen Gemüthe bestimmten Erkenntniß nach Begriffen, in wiefern die Systeme auf die im Vorstellungsvermögen bestimmten Gründe zurückgeführt werden können oder nach ihnen möglich sind: können wir nun nach diesen Merkmalen, welche in dem genannten Begriffe liegen, sie von jeder andern Geschichte unterscheiden; — und sie unterscheidet sich erstlich wesentlich von der allgemeinen Weltgeschichte. In dieser ist der Stoff empirisch, er ist von außen gegeben, und die Form ist ebenfalls empirisch, von außen gegeben, zufällig. Der Stoff hingegen der Geschichte der Philosophie ist zwar empirisch gegeben, aber selbst nicht empirisch, und die Form der Darstellung derselben ebenfalls auch a priori aufgegeben, also nothwendig und systematisch. Wir machen hier nämlich den Unterschied zwischen dem Empirischen und empirisch Gegebenen, daß jenes aus der Erfahrung entspringt, dieses aber nur mit der Erfahrung anhebt, wie die Systeme der Philosophie, welche ihrer Wirklichkeit nach zwar durch die Erfahrung gegeben sind, aber nicht von derselben abhängen, sondern von Denkgesetzen und von Gründen a priori. Wenn also nun schon die Geschichte der Philosophie, in deren Begriff nicht blos das Merkmal eines möglichen Stoffs, sondern vielmehr eines wirklichen

liegt, die Geschichtsdata, d. h. die Systeme als Veränderungen der Philosophie aus der Erfahrung aufnimmt, worinnen sie mit der allgemeinen Weltgeschichte gleich handelt: so ist doch ihr Stoff, sind diese Systeme a priori aufgegeben, a priori ihrer ganzen Möglichkeit nach in dem Vorstellungsvermögen bestimmt; und hierin unterscheidet sie sich von der allgemeinen Weltgeschichte, die nur allein ihren Stoff aus der Erfahrung ziehen kann, wo dieser ganz und gar nicht etwas a priori Bestimmtes hat, sondern blos empirisch und zufällig ist. Das a priori Bestimmte des Stoffs der Geschichte der Philosophie liefert aber auch die Form derselben. Wie nämlich die ersten Gründe, von denen die Systeme ausgehen, untereinander im Zusammenhange stehen; so in diesem Zusammenhange müssen auch die Systeme aufgeführt werden. Chronologisches Verfahren oder Klassifikation nach Aehnlichkeit der Objekte tritt hier ganz aus dem Gebiete dieser Behandlungsart: dahingegen die allgemeine Weltgeschichte, deren Stoff blos empirisch ist, streng an Chronologie als der einzigen Möglichkeit, wie die sinnlichen Begebenheiten in der Reihe der Ursachen und Wirkungen an der Kette der Zeit fortlaufen, gebunden ist. — Dieses hat also unsere Geschichte, deren Begriff wir zu bestimmen gesucht haben, vor der allgemeinen Weltgeschichte voraus, daß sie sich ihre Form, ihre Ordnung, und zwar nothwendig nach dem Stoffe, oder vielmehr nach den Gründen desselben, auf die er zurückgeführt werden muß, elbst giebt. Diese Ordnung ist eine systematische nach Einheit, nach der Einheit des Systems, in welchem die Denkgesetze und die verschiedenen Vermögen des menschlichen Gemüths untereinander stehen.

Zweytens unterscheidet sich unsere Geschichte der Philoso-

phie der Form nach auch von der Behandlung der allgemeinen Weltgeschichte, welche die pragmatische heißt. Ist schon in der Geschichte der Philosophie und der pragmatischen Weltgeschichte die Regel oder die Einheit, nach welcher die Begebenheiten geordnet werden, a priori aufgegeben; dort die Veränderungen der Philosophie nach den verschiedenen a priori bestimmten Gründen des menschlichen Verstandes, hier das Fortschreiten des Menschengeschlechts nach der Idee eines Summum der moralischen Ausbildung und Erziehung: so ist doch letzteres, als moralische Idee, mehr ein Postulat, das angenommen, als bewiesen werden kann, dahingegen jenes, welches die Form der Geschichte der Philosophie bestimmt, logische zu erweisende Gewißheit hat. Und die pragmatische Weltgeschichte befolgt daher mehr eine Methode, hat Systemmäßigkeit; da jenes System selbst hat und Wissenschaft ist. — Zweytens ist doch auch die pragmatische Weltgeschichte, wenn sie auch ihre eigenen Epochen nach jener Idee von moralischer Ausbildung festsetzt, an Zeitform und an chronologische Darstellung gebunden; da jeder Fortschritt, oder jedes Fortschreiten nur allmählig nach der Zeit und nach den Bestimmungen der Zeit geschehen kann. Also weist auch der Stoff der pragmatischen Weltgeschichte, welche die Annäherung des Menschengeschlechts zum Guten, das Fortschreiten desselben zum höchsten darzustellen zum Zweck hat, ihr die Form von Zeitperioden und Zeitepochen an. — Und so ist es auch bewandt mit jeder andern Geschichte, welche ein solches allmähliges Fortrücken darstellen will, mit der Geschichte der Kunst u. s. w., daß sie sich jedesmal an der Zeit festhalten, und diese zur Form ihrer Darstellung wählen muß.

» Waren denn aber die Systeme der Philosophie zugleich

da,« höre ich hier einwenden, » giengen sie nicht eben sowohl, wie jedes andere, was als Erscheinung auftritt, zu mehrern Zeiten nach einander, zu verschiedenen Zeiten hervor; und ist also auch nicht die Geschichte der Philosophie, da Geschichte überhaupt nur eine Kopie ist, die das wieder darstellt, was und wie sie es vorfindet, an die verschiedenen Zeitperioden, an Chronologie gebunden, wenn dieses oder jenes System hervorkam?« — Man gebe mir nur zu, daß die Geschichte der Philosophie nichts darstellen darf, als was in der Philosophie gegründet, was durch sie möglich ist: so bin ich auch gerechtfertigt, daß das Zufällige nicht in ihr aufgenommen, nichts vom Zufälligen weder ihren Stoff noch ihre Form ausmachen darf, und das kann man doch nicht läugnen, daß die individuellen Umstände, » wenn ein System hervorkam, wie weit und wie lange es galt, wer es hervorbrachte?« unter die zufälligen Formen gehören — daß also auch nach ihnen die Form der Geschichte der Philosophie nicht bestimmt werden darf. Die der Geschichte der Philosophie eigene Form muß Einheit haben, muß System seyn, welches durch die Philosophie selbst bestimmt wird, als die a priori zeigt, welche Systeme in der Philosophie nur möglich sind. Alle Veränderungen der Philosophie sind in ihr selbst gegründet, und nach diesem Gegründeten müssen denn auch diese Veränderungen in der Geschichte gestellt werden.

Jene individuellen Umstände und Veranlassungen, welche das Hervorkommen, die Dauer, das Untergehen eines Systems betreffen, gehören unter die Schicksale der Philosophie, und eine Geschichte der Philosophie ist also drittens wohl zu trennen, wenn nicht das Zufällige an die Stelle des Nothwendigen treten soll, von der Geschichte oder Darstellung der

Schickſale der Syſteme der Philoſophie, die man unter dem Titel »äußere Veränderungen oder äußere Begebenheiten der Philoſophie« befaſſen könnte, — welche Geſchichte allerdings nach Chronologie abgefaßt werden muß. In eine ſolche Darſtellung würde z. B. das gehören, »wenn und wie ein Syſtem entſtand, wie es ausgebildet wurde, was für Schulen es bildete, wie lange es galt, u. ſ. w.« und eine ſolche Geſchichte wäre weit unterſchieden von der eigentlichen Geſchichte der Philoſophie. Man verwechſele aber auch hier wieder nicht bey dieſer Geſchichte, die ich von der der Philoſophie abtrenne, die Darſtellung der Schickſale der Philoſophie mit der Darſtellung oder Geſchichte der Schickſale der Philoſophen, welches zu den Lebensbeſchreibungen gehört, und allein die Individuen, die Perſonen angeht; da jenes die Sache, das ganz Allgemeine der äußeren Veränderungen der Philoſophie betrifft.

Eben ſo verſchieden iſt aber auch nun unſere beſtimmte Geſchichte der Philoſophie von der des philoſophiſchen Geiſtes. Wenn ich mir unter dem Worte »Geiſt« nicht einen falſchen Begriff bilde; ſo iſt das, was man darunter verſtehet, die Art und Weiſe der jedesmaligen gegenſeitigen Einwirkung und Aeußerung der ſinnlichen Vermögen (Einbildungskraft, Phantaſie) auf das Denkvermögen (in engerer Bedeutung): alſo philoſophiſcher Geiſt die Art und Weiſe der Aeuſſerung des Spiels der Sinnlichkeit und des Denkvermögens unter einander in Abſicht oder bey dem Geſchäfft des Beſtimmens der Gegenſtände, die in dem Gebiete der Philoſophie liegen. Unter ſo vielerley Modifikationen und Spielarten gleichſam dieſer wechſelſeitige Einfluß der Sinnlichkeit und des Verſtandes auftritt, ſo viele Modifikationen die Sinnlichkeit nach

den Bestimmungen der Person, des Zeitalters, der äußern Umstände haben kann; unter so vielerley Erscheinungen tritt auch der philosophische Geist auf: und eine Geschichte desselben (nicht Psychologie desselben) weit verschieden von der der Philosophie, deren Veränderungen diese in sich selbst gegründet hat, da jener durch eine doppelte, zufällig jedesmal bestimmte Einwirkung zweyer Vermögen oder Kräfte entstehet, ist also auch nothwendig in ihrer Darstellung an Zeitform und Zeitepochen gebunden, in wiefern nach der Ausbildung der höhern oder niedern Kräfte des Menschen, welches von individuellen, temporellen und lokalen Umständen abhieng, die Philosophie in ihrer Einkleidung bald unter diesem oder jenem Gewande des philosophischen Geistes behandelt wurde. Eine Geschichte desselben berücksichtiget also mehr das äußere Kleid der Philosophie, daß ich es so nenne, — wie sie dargestellt, wie ein System bald mit mehr oder weniger Dichtungsgeist behandelt wurde, wie es Perioden gab, wo man nichts glaubte für Philosophie gethan zu haben, wenn man nicht mit Definitionen, Axiomen das philosophische Gebäude anfieng und nach Demonstrationen fortschritt, oder wie man auch, unbekümmert einer solchen strengen Demonstrirart, freyer philosophirte, d. h. die Philosophie als ein Kind der warmen Empfindsamkeit wartete, — welche Periode nur nicht längst durch das helle nüchterne Licht der kritischen Philosophie erloschen zu seyn scheint. Eine solche Geschichte des philosophischen Geistes könnte zugleich abgehandelt und aufgeführt werden bey der Geschichte der Schicksale der Systeme: in wiefern nämlich jener nicht wenig Einfluß auf die Schicksale dieser, auf das kürzere oder längere Verweilen derselben in den Köpfen, auf die größere oder geringere Ausbreitung derselben in den Schulen gehabt

hat. Doch aber ist immer noch die Geschichte des philosophischen Geistes selbst bey dieser Vereinigung verschieden von der, welche wir Geschichte der Schicksale der Systeme genannt haben. Der philosophische Geist ist mehr oder weniger ein Kind dunkler Begriffe und mit philosophischem Geiste fieng die Philosophie an. Eine Geschichte desselben ziehet sich daher weit in das Alterthum zurück, in die frühesten Zeiten hinaus, wo noch gar keine Geschichte der Philosophie und der Schicksale der Philosophie möglich ist. Aber wir müssen auch hier das Wort »philosophischer Geist« noch in einer andern Bedeutung nehmen, die dem Geiste der Philosophie näher kommt und mit ihren abstrakten Spekulationen innigst verwebt ist. Wir können und müssen nämlich das Wort »Geist« in zweyerley Bedeutung nehmen, erstlich in empirischer oder psychologischer, wie wir es oben erklärt haben, zweytens in einer reinen, mit der Philosophie zugleich gegebenen Bestimmung. Dort wurde der philosophische Geist durch zufällige psychologische Bestimmungen der Denkart durch die Sinnlichkeit hervorgebracht, durch gegenseitige Einwirkung zweyer Vermögen, er betraf mehr die äußere Art, das Gewand des Philosophirens: hier ist er das Verhältniß eines Systems oder der Philosophie zur Spekulation überhaupt, wie dieses Verhältniß in dem jedesmaligen Grunde eines Systems, (dem Denkgesetze, von dem es ausgehet) zu dem allgemeinen System der Denkgesetze, der ursprünglichen Handlungsweisen des menschlichen Geistes bestimmt ist. Er betrifft also hier den innern Zusammenhang eines philosophischen Systems selbst und das Verhältniß desselben zu der a priori aufgegebenen Weise der Spekulation überhaupt. Und so haben wir einen Geist des Dogmatismus, des Idealismus, des Kritizismus u. s. w., bis zu

dem der Wissenschaftslehre, in welcher die Philosophie die höchste Stufe der Spekulation erreicht hat, und welche, wie sie der allgemeine Umriß aller Systeme der Philosophie, so auch das allgemeine Schema des reinen a priori aufgegebenen philosophischen Geistes ist. Jedes Denkgesetz, von dem ein philosophisches System ausgehen kann, stehet nämlich in einer gewissen Verbindung mit dem allgemeinen Umfange der Denkgesetze überhaupt, es nimmt hier eine besondere Stelle ein, aus der es nicht gerücket werden kann, es hat sowohl ein eigenes besonderes Verhältniß zu sich selbst als zu dem System der Denkmöglichkeiten: und nach dieser Stufe, nach diesem Verhältniß des Denkgesetzes zu dem allgemeinen Umrisse des Denkens (der Spekulation) ergiebt sich denn der jedesmalige philosophische Geist eines Systems, der gar nicht von diesem zu trennen ist, sondern innigst mit der Möglichkeit des Systems selbst bestehet. Wie nun das bestimmte Denkgesetz oder die a priori aufgegebene Möglichkeit des Denkens, von der das System des Dogmatismus ausgehet, auf der untersten Stufe der Spekulation stehet, wie dieses Denkgesetz unter den Denkmöglichkeiten die unterste (subordinirte) Stufe einnimmt: so ergiebt sich daraus auch ein eigener nothwendiger philosophischer Geist des Dogmatismus, wie in demselben überhaupt philosophirt und in Bezug auf die höchste mögliche Spekulation, die der Philosophie als Wissenschaftslehre eigen ist, philosophirt wird. So muß auch ferner der Kritizismus, je nachdem er auf einer eigenen Stufe der Spekulation stehet, einen eigenen philosophischen Geist haben, und diejenige Art der kritischen Philosophie, welche von einem einzigen Punkte, von einer Idee, die dem Menschen stets begleitet, ohne die er gar nicht seyn kann, von einer Reflexion auf die ursprüngli-

chen Handlungen des menschlichen Geistes (dem Ich) ausgehet, doch gewiß auch mit einem andern philosophischen Geiste bezeichnet seyn, als derjenige Kritizismus, der die kritische Art zu philosophiren erst von den Handlungen des menschlichen Geistes, in wiefern sich diese als Objekte (in Urtheilen) darstellen, ableitet. Eine solche Geschichte des philosophischen Geistes ist nun a priori möglich, und es müssen sehr füglich und ganz bestimmt die verschiedenen Arten dieses philosophischen Geistes und die verschiedenen Epochen, die er gleichsam bis zu einem höchsten Punkte, über welchen er nicht hinaus kann, durchläuft, a priori nach den bestimmten Verhältnissen und dem verschiedenen Gehalte der Denkgesetze gezeichnet werden können. Es ist a priori wohl zu bestimmen, daß der kritische Geist, in wiefern er auf der höchsten Stufe der Spekulation stehet, nicht die Philosophie und das Philosophiren anfangen, sondern nur mit dem Ende aller philosophischen Systeme, wenn diese schon gleichsam alle versucht worden sind, bestehen kann. Es ist a priori zu bestimmen, daß die Philosophie mit einem dogmatischen Geiste anheben mußte, in wiefern dieser der einfachsten natürlichsten Spekulation, (wenn es hier Spekulation ist) eigen ist. — So ist also auch a priori in den ursprünglichen Beziehungen der einzelnen Vermögen des menschlichen Gemüths unter einander ein philosophischer Geist und gewisse Bestimmungen desselben aufgegeben, und die Darstellung desselben nebst seinen verschiedenen Arten muß allerdings auch in einer Geschichte der Philosophie einen Platz bekommen. Ich weise hier auf das hin, was Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel: »die Geschichte der reinen Vernunft« aufführet. Wohl zu unterscheiden ist aber dieser Geist der Philosophie von dem em-

pirisch bestimmten zufälligen, von dem wir eben sprachen, und dessen Geschichte nur in einem Gemälde und in der Zeichnung der Schicksale der philosophischen Systeme eine Stelle finden kann.

Nach diesen Erörterungen, wo ich so deutlich als möglich den Begriff der Geschichte der Philosophie auseinander zu setzen und die Merkmale desselben zu bestimmen gesucht habe, komme ich nun zu den andern Erklärungen und Erörterungen dieses Begriffs von scharfsinnigen Männern, daß ich meine gegebene Erklärung mit diesen anderen zusammenhalte und durch diese Vergleichung die meinige nochmals prüfe. Die Erklärung war:

Geschichte der Philosophie ist die systematische Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme der Philosophie als einer Wissenschaft der a priori im Denkvermögen bestimmten Erkenntniß nach Begriffen, in wiefern diese Systeme auf die ersten im Vorstellungsvermögen bestimmten Gründe zurückgeführt werden können und nach ihnen möglich sind. — Die Veränderungen, worauf der Begriff »Geschichte« hinweist, können in der Philosophie, die eine in sich selbst gegründete Wissenschaft ist, in nichts anderm bestehen, als in Systemen; daher dies Merkmal »System,« wodurch der allgemeine unbestimmte Begriff »Veränderung« in Absicht auf den Stoff und den Inhalt der Geschichte der Philosophie bestimmt angegeben wird. Diese Systeme als Veränderungen einer Wissenschaft, die Einheit ist und in sich selbst gegründet ist, können nur in der Philosophie oder in dem Objekte, welches diese behandelt, in den Gesetzen des Vorstellungsvermögens gegründet seyn und nach diesen hervorgehen, d. h. sie sind und müssen

nothwendig seyn: daher, um die zufälligen (unphilosophischen) durch Einbildungskraft und Gefühle erzeugten Meinungen oder Systeme, die keinen Anspruch auf das Wort »philosophisch« haben, aus dem Plane und dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zu entfernen, das Merkmal »nothwendige Systeme«. Jede Geschichte muß und soll das Geschehene, die Veränderungen nach der Verbindung von Ursache und Wirkung zeigen; also auch die Geschichte der Philosophie die Systeme als Erfolge in Verbindung mit ihren Gründen. Daher das Merkmal, wodurch die Art der Behandlung des Stoffs genau bezeichnet wird: »in wiefern sie auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen zurückgeführt werden können und nach ihnen möglich sind.« Diese Gründe können nicht wie die Ursachen bey sinnlichen Faktis außerhalb dem Vorstellungsvermögen liegen, sondern müssen in demselben gegeben seyn: daher das Merkmal zugleich in jenem Satze »auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermogen.» Der Begriff »Geschichte« enthält und schließt das Merkmal in sich, daß das, was sie behandelt, Wirklichkeit habe; daher das Merkmal »wirkliche, vorhandene Systeme.« Denn wir wollen in einer Geschichte nicht die Möglichkeit sehen, ob schon auch selbst darnach eine Geschichte der Philosophie a priori Statt finden könnte, in wiefern alle Systeme der Philosophie aus Gründen a priori müssen deduzirt werden können. Da die Gründe der Systeme a priori in dem Vorstellungsvermögen liegen, und hier bestimmt sind, von der gegenseitigen Beziehung und der Einheit der Gründe auch die gegenseitige Beziehung und die Einheit der Systeme abhängt: so muß die Form der Geschichte der Philosophie nach der Einheit, dem Systeme oder nach dem

systematischen Zusammenhange der Gründe genommen werden, d. h. sie muß selbst systematisch seyn, daher das Merkmal »systematische Darstellung.«

Nach dieser kurzen Wiederholung und nochmaligen Prüfung der angegebenen Merkmale in meiner Erklärung nun zu den andern Versuchen, welche den Begriff der Geschichte der Philosophie haben bestimmen wollen: — und überhaupt merke ich über alle, welche hier folgen, an, daß entweder wesentliche Merkmale fehlen, oder unwesentliche aufgenommen, oder gar in einer und derselben Definition beyde Fehler zu finden sind.

Die ältere bekannte Gurlittsche*) Erklärung »Geschichte der Philosophie ist ein chronologisch- und systematisch geordneter Inbegriff der Veränderungen, welche diejenigen Begriffe und Kenntnisse über den Menschen, die Welt, und die Gottheit, die den Inhalt der Philosophie ausmachen, von den ältesten bis auf unsere Zeiten erlitten haben,« ist schon durch neuere Bestimmungen und Erklärungen zum Theil verdrängt, und es ist schon dadurch angezeigt worden, daß man sie für unvollständig und unrechtmäßig anerkannte: daher außer einigen Bemerkungen keine besondere Zergliederung dieser Bestimmung. Vors erste, was den Mangel wesentlicher Merkmale anbetrifft, findet man hier nicht, wie dies auch von allen folgenden Definitionen gilt, das wesentliche nothwendige Merkmal, welches den Charakter jeder Geschichte ausmacht, daß die Geschichte der Philosophie, die Systeme, welches hier mit dem unbestimmten Begriffe »Veränderungen« ausgedrückt

*) Abriß der Geschichte der Philosophie v. J. Gurlitt.

ist, in Verbindung mit ihren Gründen, darstellen müsse. Jede Art der Geschichte ist daran gebunden, die Begebenheiten in der Reihe von Ursachen und Wirkungen aufzuführen, die bey sinnlichen Faktis in einer Succession liegen: also auch die Geschichte der Philosophie ist zu dieser Verbindung genöthigt, wenn wir nicht ihre Begebenheiten blos als einzelne abgerissene Fakta sehen wollen, wozu uns der Erklärungsgrund fehle. — Das unbestimmte Wort »Veränderungen,« welches Gurlitt nicht weiter zergliedert hat, hat verursacht, daß er die Geschichte der Schicksale der Philosophie mit der Geschichte der Philosophie, die äußern zufälligen Begebenheiten an den Systemen der Philosophie mit den innern nothwendigen Veränderungen der Philosophie selbst verwechselt, u. s. w. — Was die Form der Darstellung der Geschichte der Philosophie anbetrifft, so sind in dieser Erklärung zwey Merkmale gehäuft, die mit einander streiten, und wo entweder das eine oder das andere zu viel, und wohl überdies eines von beyden noch falsch ist. »Chronologisch und systematisch geordneter Inbegriff« wie können beyde Merkmale zusammen bestehen, wie kann das, was chronologisch geordnet ist, der Form nach gegeben ist, systematisch nach der Einheit einer Idee gestellt seyn, und das, was nach dieser geordnet ist, chronologisch gestellt seyn? — Eines von beyden Merkmalen muß aus der Verbindung weichen, und dies ist das Merkmal des Chronologischen, welches nach unserer obigen Bestimmung sich nicht mit dem Stoffe, den die Geschichte der Philosophie behandelt, zusammen vereint. Die Beglaubigung aber der Wirklichkeit der Systeme durch die Angabe der Zeit, die wir eben bey der Einschränkung zuließen, und selbst als nöthig angaben, macht keine eigene Form der Geschichte der Philosophie aus; sondern

diese chronologische Angabe ist nur das Mittel, die Wirklichkeit eines dagewesenen Systems durch ein äußeres Kennzeichen zu dokumentiren.

Die Reinholdische Erklärung, welche in der Vorlesung »über den Begriff der Geschichte der Philosophie« *) mitgetheilt ist, heißt: »Sie ist der dargestellte Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge von ihrer Entstehung bis auf unsere Zeiten erfahren hat.« Wir sehen, daß auch hier das, was wir in der Gurlittschen Erklärung als einen Mangel wesentlicher Merkmale, wodurch eine Geschichte von einer bloßen Kopie unterschieden wird, angaben, fehlet. Soll die Geschichte der Philosophie nichts als todte Nachbildung der Systeme seyn, oder der Veränderungen, wie sie einst da waren, ohne daß ihr Ursprung, der Grund, aus dem sie hervorgiengen, gezeigt wird? — So wäre sie ja selbst noch weniger, als die allgemeine Weltgeschichte, die ihre Begebenheiten nicht blos als ein Gebäude ohne Grund aufführet, sondern nach der Verbindung und an einander kettenden Reihe von Ursache und Wirkung: welche Nothwendigkeit des Aufführens nach dieser Verbindung aber schon in dem Begriff von sinnlichen Begebenheiten liegt, die die allgemeine Weltgeschichte darstellt. Daher dieses Merkmal von Verbindung des Grundes mit der Folge nicht erst ein-

*) S. Fülleborn Beyträge zur Geschichte der Philosophie 1stes Stück: wo diese Vorlesung zuerst mitgetheilt worden ist. Späterhin finden wir auch diese Vorlesung in der Auswahl vermischter Schriften von Carl Leonhard Reinhold. Jena, 1796. (Erster Theil. VII.)

einzeln in der Erklärung der Weltgeschichte braucht angegeben zu werden; da es schon selbst in der Erklärung — »Eine Erzählung oder Darstellung der wirklichen glaubwürdig geschehenen Dinge oder Begebenheiten der Welt« *) begriffen liegt. In der Erklärung der Geschichte der Philosophie hingegen, da bey den Veränderungen, die die Philosophie, wie Reinhold es nennt, erfährt, Ursache und Wirkung sich nicht in einer Reihe an einander ketten, und sich nicht sinnlich als Begebenheiten darstellen, muß dieses Merkmal nothwendig hinzugesetzt und einzeln angegeben werden, daß sie die Veränderungen auf ihre Gründe zurückführen, und Folge und Grund zugleich sehen lassen müsse. — Aber auch hier, worinnen bestehen denn die Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge erfährt und erfahren kann? — In einer Definition, soll und muß, wenn nicht eine fortlaufende Kette von Definitionen entstehen soll, deren jede von neuen das, was in der vorigen unbestimmt gelassen, erkläret, alles in bestimmten und deutlichen Merkmalen angegeben werden. In der Erklärung der allgemeinen Weltgeschichte wird das Merkmal »Veränderung« bestimmt auf seinen eigenthümlichen Charakter, auf den Charakter des Stoffs der Weltgeschichte gebracht, »es sind Begebenheiten, Fakta:« was also in der Erklärung der Geschichte der Philosophie, soll hier der eigenthümliche Charakter der Veränderun-

---

*) Die Kantianer können sich in der That nicht von den verdienten Vorwurf des Pedantismus retten, wenn sie die Kantische Sprache überall mit hinnehmen, und überall auforingen wollen. Wie lächerlich die Erklärung der Geschichte, die man hin und wieder hören muß — »Darstellung menschlicher Begebenheiten nach Raum und Zeit!«

gen, welche die Philosophie angehen, unbestimmt gelassen werden? — Es sind Systeme. Also das bestimmtere Merkmal muß, wenn nicht die Definition selbst zu unzweckmäßigen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, wo man bald Schicksale der Philosophie mit dem innren nothwendigen Wesen und den Systemen der Philosophie, bald diese mit jenem verwechselt, und so alles unter einander wirft, die erste Veranlassung geben soll, aufgenommen werden. Und diesem Tadel ist auch nicht die Erklärung in der nochmals herausgegebenen, oben unter dem Titel »über den Begriff der Geschichte der Philosophie« angeführten Vorlesung (S. Auswahl vermischter Schriften von Reinhold, Ister Theil) ausgewichen, vielmehr ist sie noch mehr durch den Zusatz, den ihr der Verfasser jener Vorlesung gegeben hat, in den Fehler der eben gerügten Unbestimmtheit gefallen. Sie ist der dargestellte Inbegriff der Veränderungen, heißt es hier, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge oder der Schicksale, welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft von seiner Entstehung bis auf unsere Zeiten erfahren hat. Ohnstreitig wollte der Verfasser durch diesen spätern Zusatz das Nichtdaseyn oder Nichtdagewesenseyn einer solchen Wissenschaft, die er in der Erklärung nennt, bemerkbar machen und so seine frühere Erklärung von einem Fehler befreyen, dessen man sie ohnstreitig beschuldigen konnte: denn wo ist bis auf Kant eine solche Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhangs der Dinge gewesen? Daher substituirte lieber der Verfasser, oder machte den Zusatz »welche das Streben nach einer solchen Wissenschaft erfahren hat.« — Aber durch diese Ausweichung einer kleinen Versündigung gegen die Kantische Philosophie, indem diese erst die Wissenschaft des

nothwendigen Zusammenhangs der Dinge realisirt hat, hat sich der Herr **Verfasser** durch obigen Zusatz einer deutlichen offenbaren Versündigung gegen die Nothwendigkeit einer bestimmten genauen Erklärung des Begriffs der Geschichte der Philosophie zu Schulden kommen lassen: indem man, wie man in der frühern Erklärung von der Geschichte der Philosophie unter den »**Veränderungen**« nichts oder zu viel zu denken hatte, hier unter den beygesetzten »Schicksalen« eben so wenig oder noch unbestimmt mehr denken kann. Was soll das heißen, **Schicksale der Philosophie**? äußere oder innere Schicksale der Systeme? Fast wird man durch das gebrauchte Wort »Schicksale,« welches blos zufällige Veränderungen anzudeuten scheint, verführt, die äußeren Veränderungen an den Systemen der Philosophie als den Stoff der Geschichte der Philosophie zu denken, wider welches Merkmal des Begriffs der Geschichte der Philosophie aber doch **Reinhold** selbst, wie sich in dem Verlauf seiner Vorlesung zeigt, wo er genau die eigentliche Geschichte der Philosophie von der Geschichte der zufälligen Veränderungen an ihr zu unterscheiden scheint, streiten würde. — Ferner die Veränderungen oder die Schicksale der Philosophie als einer in sich selbst gegründeten Wissenschaft, können nur aus ihr selbst hervorgehen, und die Systeme sind von den Denkgesetzen aufgegeben. Da nun die Geschichte der Philosophie blos die philosophischen Systeme, d. h. die einen nothwendigen Grund in den a priori bestimmten Denkgesetzen haben, blos die inneren Veränderungen der Philosophie in ihr Gebiet aufnehmen soll: so muß nun auch, um die philosophischen Systeme von den zufälligen, den durch Einbildungskraft hervorgebrachten, die inneren Veränderungen der Philosophie von den äußeren Verände-

rungen an der Philosophie zu unterscheiden und durch scharfe Grenzen die Geschichte der Philosophie von der des philosophischen Geistes und der Darstellung der Schicksale der Philosophie zu trennen, das Merkmal »nothwendige Systeme« hinzugesetzt werden, dessen Bestimmung aber ebenfalls in der Reinholdischen Erklärung vermißt wird. Endlich was die Form der Geschichte der Philosophie anbetrifft: so ist, was in der Gurlittschen Erklärung zu viel war, hier zu wenig oder alles unbestimmt. Ein dargestellter Inbegriff kann entweder systematisch seyn, oder systemmäßig, oder endlich auch bloße Kopie, nach Chronologie u. s. w. abgefaßt. Ist es aber nicht nöthig, daß dieses in der Erklärung der Geschichte der Philosophie bestimmt werde? — Wenn es heißt: die Philosophie ist Wissenschaft u. s. w., so liegt die Bestimmung der Form schon in dem Begriffe »Wissenschaft,« d. h. es ist eine systematische Form. Aber in dem Begriffe vom »dargestellten Inbegriff« liegt nichts von einem solchen Merkmale, das die Form bestimmte und andeutete. Wozu endlich auch, daß ich auf die fremden, unwesentlichen Merkmale komme, der Zusatz »von ihrer Entstehung bis auf unsere Zeiten?« — Daß die Geschichte der Philosophie das Gesammte der Veränderungen, welche die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge oder das Streben nach dieser Wissenschaft erfahren hat, darstellen müsse, liegt ja schon in dem angegebenen Merkmale »dargestellter Inbegriff.« Sollte aber vielleicht dieser eingeschobene Zusatz auf die Form unserer Geschichte deuten, daß Reinhold wolle, sie solle chronologisch seyn: so wäre, statt daß vorher nur ein überflüßiges Merkmal da war, jetzt selbst ein falsches und fremdes aufgenommen worden.

Die Erklärung von Goeß*) »Geschichte der Philosophie ist der dargestellte Inbegriff der Veränderungen, welche die Wissenschaft der nothwendigen allgemeingültigen Formen, Regeln und Prinzipien der ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes und aller derjenigen Dinge, die durch jene bestimmt sind, von Anfang bis auf unsere Zeiten erlitten hat,« fällt mit der Reinholdischen in Eins zusammen, und sie trägt alle Fehler, die wir eben aufgezählt haben, gemeinschaftlich mit ihr. Das einzige, was sich die jetzige Erklärung etwa vorausnimmt, ist, daß sie eine andere Erklärung von der Philosophie giebt oder zu geben scheint, von der aber auch immer der Verfasser der litt. Anzeigen im Niethammerschen Journal (2. Bd. 4tes Heft) schon gezeigt hat, daß sie fehlerhaft ist, weil sie das Gebiet der Philosophie hineinzieht. Kleine Abänderungen von Worten, die nicht einmal glücklich sind, wie die von »erleiden« statt das »erfahren« bemerken wir nicht.

Nach der Erörterung dieser Erklärungen, in welchen entweder, wie wir gezeigt haben, wesentliche Merkmale fehlen, oder unwesentliche fremde aufgenommen, da überhaupt in den beyden letztern, mehr auf eine Erklärung der Philosophie, als der Geschichte der Philosophie gesehen, müßten wir uns nun zu der wenden, welche der scharfsinnige Verfasser der literarischen Anzeigen in dem oben erwähnten Journal (Niethammers philos. Journ.) geliefert hat: aber hier muß noch einiges vorausgehen, und wir müssen noch einiges über die Möglichkeit einer Geschichte der Philosophie von Seiten des

---

*) S. die kleine Schrift: Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie von Goeß. 1794.

Geschichtschreibers überhaupt erwähnen, ehe wir die Uebereinkunft oder das Abweichende jener scharfsinnigen Erklärung von der unsrigen zeigen können.

Die neueste Erklärung des Begriffs der Geschichte der Philosophie, welche mir bekannt ist, und zu deren Erörterung ich endlich komme, ist die von Herrn Buhle:*) »die Philosophie ist die Wissenschaft von der Natur des menschlichen Gemüths an und für sich, und dem ursprünglichen Verhältnisse desselben zu Gegenständen außer ihm. Die Geschichte der Philosophie ist eine pragmatische Erzählung der wichtigsten Versuche, welche die vorzüglichsten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeit gemacht haben, um jene Wissenschaft zu Stande zu bringen.« Die Worte des Verfassers selbst »darin, daß man theils den Begriff nicht richtig, präcis und deutlich festgesetzt hatte, theils den Zweck der Geschichte der Philosophie und ihr wahres Gebiet verkannte, liegt vornehmlich der Grund, warum die letztere Disciplin nach ihrer bisherigen Bearbeitung mehr Litterargeschichte, Kulturgeschichte, als das ist, was sie seyn sollte, einige einzelne Parthien ausgenommen.« Diese freymüthige Aeußernng des Verfassers selbst, sage ich, als auch, der neuere Ursprung der Erklärung, die nach vielen vorhergegangenen Versuchen hervorgieng, lassen uns mit Recht erwarten, daß die Worte des Verfassers erfüllt, und der Begriff der Geschichte der Philosophie in dieser Erklärung mehr, als vorher, nach allen seinen Merkmalen erschöpft ist.

---

*) Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben, von J. G. Buhle. Göttingen, 1796. 1ster Theil.

Aber erstlich, wenn wir oben, wie wir glauben, mit Recht tadelten das unbestimmte Wort, das in einigen Erklärungen aufgenommen war, »Veränderungen, welche die Philosophie erfahren hat,« wodurch wenigstens einiges Allgemeine an dem Stoffe dessen, was die Geschichte der Philosophie zu behandeln hat, charakterisirt wurde: was sollen wir hier zu dem noch unbestimmtern Merkmale, das auch nicht einmal das allgemeine Eigenthümliche des Stoffs der Geschichte der Philosophie charakterisirt, zu dem aufgenommenen Merkmale »Versuche« sagen? Ist hier das Versprechen des Verfassers, präciser, deutlicher eine Erklärung von dem Begriffe zu liefern, erfüllt? — Worinnen können die Versuche, um eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, bestehen? worinnen insbesondere die Versuche, um eine Philosophie zu Stande zu bringen, bestehen? — Ist es aber vielleicht gleichgültig, daß dieses besondere Merkmal in der Erklärung angegeben werde? — Dieser Tadel, der die Buhlesche Erklärung trifft, ist so gerecht, sogleich bey der ersten Ansicht einleuchtend, daß es gar keiner Worte mehr bedarf, zu beweisen, wie der Verfasser das, was in den vorigen Erklärungen unbestimmt war, statt es näher zu bestimmen, und präciser zu geben, noch unbestimmter und auf allgemeinere Merkmale ausdehnte. — Zweytens: »die Geschichte der Philosophie ist eine pragmatische Erzählung u. s. w.,« was heißt hier pragmatisch? Die Systeme der Philosophie nach ihren äußeren Veranlassungen, zufälligen Gründen und Gelegenheitsumständen aufstellen, oder nach ihren inneren Gründen, wie sie von diesem oder jenem ursprünglichen Denkgesetze ausgiengen? — Soll das Besondere dieser Unterscheidung des Pragmatischen in der Definition des Begriffs »Geschichte der Philosophie«

unbestimmt gelassen werden? nicht ausdrücklich bestimmt werden, worinnen die pragmatische Erzählung in der Geschichte der Philosophie besteht? — Aber fast glauben wir, daß der Verfasser hier nicht allein das Pragmatische unbestimmt gelassen, sondern daß er auch einen falschen Begriff, der sich nicht mit der Geschichte der Philosophie verträgt, damit verbunden, oder doch wenigstens jenen zwiefachen Unterschied des Pragmatischen verwechselt habe. Man sehe nur die Vorrede zu dem Lehrbuche: »das gegenwärtige Lehrbuch soll vorerst nur in kompendiarischer Form dasselbe enthalten. Es soll den Ursprung und die allmählige Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft in möglichst gedrängter Kürze erzählen, den Geist der berühmtesten ältern und neuern philosophischen Systeme, ihre Verschiedenheit, ihren gegenseitigen Einfluß auf einander, und die nächsten Veranlassungen dazu, so weit die Nachrichten hinreichen, oder die Natur der philosophirenden Vernunft, die Zeitumstände, die besondere Geistesphisiognomie, die Charaktere, die Lebensgeschichte der Philosophen selbst Aufschluß gewähren, historisch anzeigen.« Also meist eine authropologische Geschichte der Philosophie, oder vielmehr der Schicksale der Philosophie! Das Wort pragmatisch, welches in der Erklärung ist, in dem Sinne genommen, wo die Versuche in Verbindung mit ihren äußeren Veranlassungen und überhaupt individuellen Gelegenheitsumständen gezeigt werden! — Nach unserer Meinung giebt dies keine pragmatische Geschichte der Philosophie, im wahren Sinne des Worts, der durch den Stoff, die Philosophie, bestimmt wird. — Drittens, nach welcher Methode oder Form soll denn die Geschichte der Philosophie erzählen? — nach der chronologischen Form, oder systemmäs-

sig, oder auch systematisch? — In dieser Erklärung ist abermals von dieser nothwendigen Bestimmung nichts berührt. Die zweckmäßigere oder weniger zweckmäßige Behandlungsart der Geschichte der Philosophie ist nach dieser Erklärung dem guten Glück oder Unglück des Geschichtschreibers überlassen. — Außerwesentliche Merkmale oder solche, die sich schon von selbst verstehen, dürfen in einer Erklärung nicht aufgenommen werden, denn, nach unserm Verfasser selbst, soll sie präcis seyn. Wozu also viertens das Merkmal in der obengenannten Erklärung, »welche die vorzüglichsten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeit gemacht haben?« Wie ist denn ein Versuch, der dahin gehet, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, anders möglich, als durch Denken, Nachdenken, welches in den Köpfen Statt findet? Wozu dieses prägnante Beywort! Ist es nicht kürzer, präciser, wie in der Reinholdischen Erklärung, »von ihrer Entstehung bis auf unsere Zeiten« oder wie in der von Goeß, »von Anfang bis auf unsere Zeiten?« Was hat ferner unser Verfasser für einen Maaßstab, das Wichtige von dem minder Wichtigen, das Vorzüglichste von dem Vorzüglichen zu unterscheiden, daß er hinzusetzt, »die wichtigsten Versuche, die vorzüglichsten Köpfe?« — Solche relative unbestimmte Merkmale müssen aus einer Erklärung, die Maaßstab für Alle seyn soll, wegbleiben. Die nothwendigen Systeme der Philosophie behandelt die Geschichte der Philosophie: dies nothwendige System mag nun von einem der vorzüglichsten oder minder vorzüglichen Kopfe entstanden seyn. Wir könnten noch mehrere solcher Bemerkungen, die die neueste Erklärung von dem Begriffe, die wir suchen, die von Herrn Buhle als die unbestimmteste, weitläuftigste, am wenigsten präcise zeigten, her-

setzen: allein es bedarf wohl keiner weitläuftigern Auseinandersetzung, das, was wir hier von dieser gegebenen Erörterung erinnern, zu bewähren, da das flüchtigste Nachdenken über diese Definition es selbst giebt. Diese gemachten Bemerkungen waren wir uns aber selbst schuldig, in wiefern wir eine neue Erklärung aufstellen, die sich vor den andern rechtfertigen muß, und die nun eben sowohl, wie ich es an den Erklärungen von den scharfsinnigsten Männern gethan habe, der öffentlichen Prüfung und Censur sich Preis giebt.

Nach unserer oben gegebenen Bestimmung der Geschichte der Philosophie, als der systematischen Darstellung der nothwendigen vorhandenen Systeme der Philosophie als der Wissenschaft des a priori im Vorstellungsvermögen nach Begriffen Bestimmten, in wiefern die Systeme auf die ursprünglichen Gründe im Vorstellungsvermögen zurückgeführt werden müssen und nach diesen möglich sind, — ergeben sich nun mehrere Vorbereitungskenntnisse, als nothwendige vorher zu erwerbende Kenntnisse zur Geschichte der Philosophie. — Die vorhandenen Systeme sollen behandelt werden, in wiefern sie auf die ersten ursprünglichen Gründe im Vorstellungsvermögen zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich sind: so wird erstlich von Seiten des Stoffs Kenntniß der Systeme, also historische Bekanntschaft, welche Systeme da waren, daß man sie nach aller ihrer Verbindung, ihren Gründen und Resultaten kennet, wie die Verfasser sie aufstellten, vorausgesetzt. Zu dieser historischen Bekanntschaft werden nun aber wieder, so daß eins in das andere eingreifen, eins das andere vorbereiten muß, ehe eine Geschichte der Philosophie zu Stande gebracht werden kann, philologische Kenntnisse, philologische Bearbeitung der Systeme, in

wiefern sie, den nämlichen Sinn des Verfassers zu treffen, nöthig ist, vorausgesetzt. Beydes geht aber nur als Propädevtik der wahren Geschichte der Philosophie, die den Namen derselben mit Recht trägt, vorher, und erst muß jener Vorhof gleichsam betreten seyn, ehe man in das Innere des Gebäudes selbst kommen kann. Die Eintheilung der Geschichte der Philosophie, in die historische, pragmatische, kritische Behandlungsart derselben, scheint mir daher auf keinem Grunde der Eintheilung zu ruhen: denn was Vorbereitungskenntniß, Propädevtik ist, gehört noch nicht zur eigentlichen Wissenschaft, und es ist von ihrem Gebiete, wie Mittel zum Zweck, durch scharfe Grenzen getrennt. Historische Kenntniß oder Bekanntschaft mit den Systemen der Philosophie gehört unter die Einleitungs- oder Vorbereitungskenntnisse zur Geschichte der Philosophie. Was die pragmatische Behandlungsart aber der Geschichte der Philosophie betrifft, d. h. in wiefern die Systeme in Verbindung mit ihren Gründen gezeigt werden; so halte ich sie für die allein wahre und einzige, die der Geschichte der Philosophie zukommt. Nur verwechsle man aber diese Behandlungsart, wo jedes System auf seinen inneren Grund zurückgeführt wird, nicht mit der anthropologischen Methode, daß ich sie so nenne, nach der man bis jetzt fast die ganze Geschichte der Philosophie und alle Systeme behandelt hat, da man nämlich die äußeren Gründe aufsucht und aufstellt, welche diesen oder jenen Denker auf sein System sollen geholfen haben. Wenn diese Behandlungsart die wahre Geschichte der Philosophie ist: so fehlt es überhaupt nicht, wenigstens an einzelnen Geschichten der Philosophie, nach deren Maaßstabe überhaupt fast alles, was man in unsern Zeiten für dieses Gebiet geleistet hat, ist gethan worden. Aber ich bürge nicht da-

für, daß das konsequente System des Spinoza aus dem Veranlassungssatze »nihil ex nihilo fit« hervorsprang: ich will sagen, daß diese Behandlungsart der Geschichte der Philosophie, wo man die äußeren Veranlassungen aufzählt, äußerst zufällig ist, und für ihre muthmaßlichen Angaben nicht stehen kann. Ohne daß das System des Deskartes vorausgieng, war die Philosophie des Spinoza nothwendig nach einem Gesetze aufgegeben; und diesen Grund, diese Möglichkeit a priori soll die Geschichte der Philosophie, glaube ich, vorzeigen, wenn sie den Namen der pragmatischen, d. i. der einzigen Behandlungsart, welche ihr zukommt, verdienen will. Durch jene muthmaßlichen Angaben von anthropologischen Umständen, von Veranlassungssätzen werden wir wenig befriedigt. Wenigstens mir blieb nach allen jenen Schriften, die sich als Epitomatoren der Philosophie Spinoza's zeigen, und die die Geschichte dieses Systems auseinander zu setzen unternahmen, nach allen den Muthmaßungen und Gründen, worauf als seine Quelle dieses System zurückgeführt wurde, die wichtigste Frage übrig: »was ist aber für ein innerer Grund im Vorstellungsvermögen, daß ein solches System erscheinen konnte?« — welche durch alle jene Schriften, durch die individuellen äußeren angegebenen Veranlassungen nicht beantwortet wurde. Ich verstand also, so viel ich blos jenen Epitomatoren, die die Spinozische Philosophie so aus einem *nihilo* entstehen lassen, folgte, dieselbe nicht, und ich hätte es, wenn ich mir nicht eines nothwendigen Grundes von dem Spinozischen Systeme, der in dem Vorstellungsvermögen selbst gegeben ist, bewußt gewesen wäre, allerdings mit jenem Denker halten müssen, der ganz artig und auffallend sagt: »Vormals hatte ich gar sehr die Eitelkeit, das System des Spinoza

verstehen zu wollen und die Einbildung, daß ich es verstände: aber seit mehrern Jahren fühle ich mich, wenn ich es aufrichtig sagen darf, zu jener zu stolz, und zu dieser zu bescheiden. Haben andere den Sinn desselben durchdrungen: so bewundere ich sie; denn meiner Meinung nach ist Spinozens Ethik ein äußerst unverständliches Buch. Auch wenn ich die meisterhafte Darstellung von Herrn Jakobi lese: bin ich immer zweifelhaft, ob ich in den tiefgedachten Ideen, in den originellen Wendungen der Gründe und Schlußfolgen, den Gedankengang von Spinoza, oder von seinem Epitomator sehe.« — (Platners philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. Leipzig, 1793. Erster Theil. S. 406.) Nimmt man freylich den Grund dieses Nichtverstehens von jenen Epitomatoren her oder auch von einem schon angenommenen Systeme, mit dem sich jenes des tiefdenkenden Spinoza nicht will vereinigen lassen; so mag der scharfsinnige Platner allerdings Recht haben: nimmt man aber das Verstehen und Nichtverstehen in dem Sinne, daß man wisse oder nicht wisse, wie Spinoza durch einen Grund a priori, nach einem allgemeingültigen im Vorstellungsvermögen gegebenen Gesetze auf dieses sein System gekommen sey; so verstehe ich hinwiederum jenen Denker nicht, der dieses von dem dunkeln System des εν και παν sagt.

Was die kritische Behandlungsart der Geschichte der Philosophie, in sofern sie unter die Eintheilung der Methoden aufgeführt wird, betrifft; so soll und darf die Geschichte der Philosophie keine Kritik, keine Beurtheilung seyn, in wiefern sich die philosophirende Vernunft in dem Veränderlichen der Systeme dem Unveränderlichen in der Idee genähert habe. Also ist jene ganze Eintheilung der Geschichte der Philosophie,

nach der der historische, pragmatische, kritische Gesichtspunkt zugleich bey der Abfassung derselben soll gewählt werden, falsch; und nur der einzige Gesichtspunkt, der pragmatische, als der Geschichte der Philosophie wesentlich, bleibt übrig, da der historische, als Propädevtik vorangehet, der kritische aber über ihr Feld hinausliegt.*)

---

*) In den »Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes« sagt der Recensent von Fülleborns Beyträgen zur Geschichte der Philosophie (1795. St. 123.) und zwar besonders bey dem aufgestellten Grundsatze von Hrn. Fülleborn: »Eine Aufstellung der äußern Umstände und Veranlassungen, welche einen Denker gerade auf diese Art zu philosophiren leiteten, findet eigentlich ihre Stelle in einer Geschichte der Philosophie nicht.« — (»Als solchen — erwiedert Rec. — »freylich eigentlich nicht. Aber immer ist es zur Geschichte der »Entwickelung des menschlichen Verstandes lehrreich zu sehen, »warum ein Philosoph gerade auf diese Lehre fiel, auch wenn »dieses Warum von äußern Umständen abhieng, weil diese »seinen Philosophemen oft ein besonderes Gepräge geben. »Daher wird man es z. B. einem Tiedemann keinesweges »verargen können, wenn er in seinem Geiste der spekulativen »Philosophie jedesmal eine Aufstellung jener äußern Umstän»de und Veranlassungen versucht. Zu einer pragmatischen »Geschichte der Philosophie, d. h. zu einer solchen, wo die »Fakta in ihrem vollständigen Zusammenhange vorgetragen »werden, gehört sowohl die Darstellung ihres äußern als ihres »innern Zusammenhangs; jedoch so, daß die erstere der letz»tern stets untergeordnet werde. Diejenige Behandlungsart »der Geschichte der Philosophie nun, die beyde gehörig ver»bindet, wird nach des Rec. Einsicht im Allgemeinen genom»men, immer die lehrreichste und nützlichste seyn.)« — — Um mich hier vor einem möglichen Vorwurfe zu sichern, erwähne ich nur, daß ich die Darstellung selbst für die vollständigste halte, welche die Geschichte der Philosophie, d. h. den

Wenn bey der Geschichte der Philosophie, von Seiten des Stoffs, der behandelt wird, Vorbereitungskenntnisse vorausgesetzt werden: so ergiebt sich nun auch nach der obigen Erklärung der Geschichte der Philosophie und dem darin aufgestellten Merkmale, »daß nämlich die Systeme auf ihre Quellen zurückgeführt werden, und ihr Entstehungsgrund dar-

---

innern Zusammenhang der Systeme und die Geschichte der Schicksale derselben, oder den äußeren Zusammenhang der Systeme und die Geschichte des philosophischen Geistes mit einander zu verbinden weiß; — aber doch muß in einer Untersuchung, welche den Begriff der Geschichte der Philosophie bestimmt, beydes von einander getrennt und nur der Darstellung der eigenthümliche Name »Geschichte der Philosophie« zugeeignet werden, die den inneren Zusammenhang der Systeme zeiget, oder die Systeme als Erfolge mit ihren innren Gründen aufführet. Es ist um desto nöthiger, daß man diese wesentliche Bestimmung mache; jemehr man nur in den jetzigen Geschichten der Philosophie auf eine anthropologische Darstellung der äußeren Veranlassungen der Systeme gesehn, und dieses für eine wahre Geschichte der Philosophie gehalten hat. Darin bin ich mit Rec. nicht einig, was er über die pragmatische Geschichte der Philosophie sagt. Denn das ist für die Geschichte der Philosophie pragmatisch, wenn die Arten zu philosophiren in Absicht auf die inneren möglichen Gründe dargestellt werden, und die Darstellung der äußeren Umstände liegt, wie ich glaube, bey dieser Geschichte außerhalb der pragmatischen Behandlungsart. — Bestimmt man freylich die Darstellung der Geschichte der Philosophie nach dem Maaßstabe des Nützlichen und Lehrreichen (im weitern Sinne); so bin ich auch hier mit Rec. einstimmig, daß die Geschichte der Schicksale der Philosophie mit der eigentlichen Geschichte der Philosophie zu verbinden gut ist. Doch immer aber bleibt dies nur ein außerwesentlicher Werth für die eigentliche Geschichte der Philosophie.

nach gezeigt werden muß,« ein zweytes nothwendiges Erfor=derniß, als Propädevtik, in deren Besitz der Geschichtschrei=ber der Philosophie seyn muß, deren Besitz aber auch nicht so leicht errungen werden kann, als alle jene historische Kenntniß von den Systemen, welche als Einleitung gleichsam der Geschichte der Philosophie vorhergehen muß; — es muß nämlich eine Philosophie ohne System da seyn, ein Ueberblick, eine Uebersicht über alle Systeme, die alle begränzt, eine Wissenschaft, welche das ganze Vorstellungsvermögen von allen Seiten bis auf seine letzten Gründe ausgemes-sen hat — eine Kritik der Vernunft. Systeme der Phi=losophie nach einem Systeme auf Gründe zurück führen, das kann keine Geschichte der Philosophie geben, denn jenes Zu=rückführen der Systeme nach einem Systeme auf Gründe schließt Einseitigkeit, Partheylichkeit in sich; und es müßten hier so viele Geschichten der Philosophie seyn, so viele Syste=me da sind, je nachdem einer von diesem oder jenem System, das das seinige ist, ausgehet. Jeder Geschichtschreiber von einem System gehalten, würde andere Gründe erblicken, auf die die anderen Systeme, die nicht die seinigen sind, zurückge=führt werden müßten; ja er würde aber auch selbst nicht ein=mal dieses Zurückführen leisten können, da System Kritik des Vorstellungsvermögens ausschließt, jeder, der System hat, nur von einem Theile des Vorstellungsvermögens ausgehet, aber nicht das ganze Vorstellungsvermögen in seinem Umfan=ge umfaßt. — Auf einer Höhe, die über alles wegsehen, alles überschauen läßt, muß der künftige Geschichtschreiber der Philosophie stehen, — denn bis jetzt ist er noch nicht existi=rend, — er muß, wie der Landschaftsmaler außerhalb der Landschaft steht, die er aufnimmt, außerhalb dem Gebiete philoso=

philosophischer Systeme stehen, daß alle Linien, alle Lichtstrahlen auf ihn zulaufen, und daß er so alles ausmessen, und alles bis auf die äußersten Grenzen verfolgen kann. Und hier ist denn der merkwürdige Gordische Knoten, der bis jetzt noch nicht gelöst ist! — wenn auch schon die Werkzeuge, ihn zu lösen, da sind, denn die Kritik der reinen Vernunft ist erschienen, — so sind sie doch noch nicht in Absicht auf eine Geschichte der Philosophie gebraucht worden, wenn wir nicht vielleicht die einzelnen Blicke selbst, die der große Urheber der Kritik auf manche Systeme thut, als Geschichte einzelner Theile oder Systeme der Philosophie ansehen wollen, wie wir es können; denn wie Kant das Leibnitzische System auf seine ersten Quellen und Gründe zurückgeführt hat, daß es nun ganz aufgedeckt bis auf die ersten Fäden, an welchen es mit den Gründen im Vorstellungsvermögen zusammenhängt, vor uns da liegt; so, glaube ich, muß alle Geschichte der Philosophie behandelt werden, so ist sie pragmatisch. Dieses Zurückführen auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen ist der Maaßstab aller Geschichte der Philosophie.

Wie also historische Kenntniß der Systeme, objektiv in Rücksicht des Stoffs, die erste Bedingung oder Propädevtik zur Geschichte der Philosophie ist: so ist nun eine Philosophie ohne System, eine Kritik, die das ganze Vorstellungsvermögen umschließt, alle Beziehungen der einzelnen ursprünglichen Vermögen unter einander kennet, die zweyte wesentliche Bedingung, subjektiv, zur Geschichte der Philosophie, — eine Bedingung, ohne die überhaupt gar keine Geschichte der Philosophie gedacht werden kann, in deren Begriff das nothwendige Merkmal jener Bedingung selbst liegt. Nur eine Kritik der reinen Vernunft kann eine Geschichte der Philosophie, un-

abänderlich für alle Zeiten, liefern, oder die Kenntniß des Unveränderlichen der Philosophie kann zeigen, wie das Veränderliche der Philosophie, die mannichfaltigen Systeme möglich waren, je nachdem man von diesem oder jenem Punkte im Vorstellungsvermögen, von diesem oder jenem Denkgesetz, dieser oder jener Beziehung der ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes unter einander beym Philosophiren oder Nachdenken über die Gegenstände, die in diesem Gebiete liegen, ausgieng. —

Hier also die Auflösung des Räthsels und der in der That merkwürdigen Erscheinung, warum wir noch keine Geschichte der Philosophie haben, und zugleich wenn wir einige Hoffnung hegen dürfen, warum wir sie nun haben können! — Die Geschichte der Philosophie ist das Ende alles Philosophirens, und sie kann nur erst zu Stande gebracht werden, wenn eine wahre Philosophie zu Stande gebracht worden.

Jede andere Geschichte läuft mit der Reihe der Weltbegebenheiten und mit den Handlungen, die nie einen Stillstand haben, fort ins Unendliche, und es ist kein Absehen, wenn sich so die Geschichte schließen wird: die Geschichte der Philosophie hat in sich geschlossene Grenzen nach den Schranken und dem Systeme der Denkgesetze und der einzelnen Vermögen des menschlichen Geistes selbst, sie ist ein geschlossenes Ganze, das aus sich selbst hervorgehet, aber nicht einzeln von äußern Faktis, Umständen und Begebenheiten abhängt. — Jede andere Geschichte läuft an dem sichtbaren Faden der geschehenen Dinge, an der Kette der Zeit, und der strengen Verkettung von dem Kausalgesetze hin; die Geschichte der Philosophie ziehet sich von dieser äußern Verbindung in sich selbst zurück, die Form ihrer Behandlung und der Verbindung des Stoffs ist

a priori in den Denkgesetzen oder in dem Vorstellungsvermögen überhaupt gegründet, — es findet hier kein chronologisches Verzeichniß, kein Register nach Zeitepochen statt. — Die Geschichte der Philosophie zeigt, wie und wo einmal Ruhe und Stillstand von allen Systemen ist, so daß keine mehr kommen, keine mehr entstehen können, und daß, wenn in den künftigen Zeiten noch Streit um Philosophie ist, dieser nur um alte Systeme, um das, was schon dagewesen, seyn kann, da jeder neue Stoff dazu fehlet. So ist die Geschichte der Philosophie von allen andern Arten der Geschichte ausgenommen, und sie zeichnet sich selbst von ihnen aus: sie ist gleichsam der ewige Friedensschluß des Streites auf dem Gebiete der Philosophie, der innre Ruhe verheißt, wenn auch die äußere fehlet, — wenn nämlich Friede so viel heißt, daß nicht um die Auffindung und den Besitz neuer Länder gestritten, sondern nur um die Aufrechthaltung und die Rechtmäßigkeit alter Gebiete und Distrikte gefochten wird.

Ich mache aber hier, ehe ich weiter fortgehe und die Möglichkeit eines Unterschiedes der Behandlung der Geschichte der Philosophie auseinandersetze, um das Uebereinstimmende eines andern Denkers mit dem, was ich bisher über diesen Zweig der Geschichte bestimmt habe, zu zeigen, Gebrauch von einer klassischen Stelle, die in Kürze auf alles das hindeutet, was von mir über den Begriff der Geschichte der Philosophie ist gesagt worden. Nämlich in dem philosophischen Journal (von Fichte und Niethammer, Heft 4. 1797. Allgemeine Uebersicht der neuen philos. Litteratur) heißt es: »Man muß Leibnitzens »perspektivischen Mittelpunkt« gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkt aus

ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibnitz fand, daß, was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sey, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit giebt. Ein solches umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen; zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich Sinnloses verlangt hat; daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst, (der ursprünglichsten Synthesis), vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelne Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein gemeinschaftlicher regierender Geist; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine Organisation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt durch Entwickelung; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet wer-

den, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer Einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß zu beschreiben.«

Aber diese Uebersicht, dieser Ueberblick über alle Systeme, nach dem man die Geschichte der Philosophie zeichnet, die einzelnen Systeme stellt und ordnet und jedes einzelne auf seinen nothwendigen allgemeingültigen Grund, aus dem es sich wie aus seiner Wiege erhob, zurückleitet, ist nun auf doppelte Art möglich, also die Geschichte der Philosophie selbst auf doppelte Art zu vollenden. Jene Uebersicht kann nämlich genommen werden, indem man selbst oder der Geschichtschreiber (synthetisch) die einzelnen Systeme durchgehet und mittelst ihrer und durch sie sich zu dem höchsten Standpunkte, in dem sich gleichsam alle einzelne vereinigen und in einzelnen Strahlen in ihm zusammenlaufen, erhebt; oder indem man sich außerhalb der Systeme hinstellt und wie nach einer Meßtafel (analytisch) ohne daß man die einzelnen Systeme selbst synthetisch hervorführt und erzeugt, sie nur nach den vorher bekannten Gründen wie nach gewissen Punkten ordnet. Hier würden wir eine Geschichte der Philosophie erhalten, wie Kant in seinem System den Weg dazu gezeichnet hat, daß man außerhalb des Vorstellungsvermögens sich hinstellt und so als Beobachter seinen Blick auf den Systemen umherlaufen und sie in ihrem Entstehungsgrunde auffinden läßt: dort aber würden wir eine selbsthandelnde, gleichsam lebendige Geschichte zeichnen, wie sie durch ein Handeln nach einer Idee nach allen Möglichkeiten die Systeme hervorführt, und so sich selbst als Geschichte der

Philosophie vollendet. Eine solche Art der Geschichte hat in einzelnen Theilen seiner Wissenschaftslehre Fichte aufgestellt, indem er von seinen synthetischen Produktionen Anwendung auf die wirklichen dagewesenen und daseyenden Systeme macht.

Der Grund nämlich der Möglichkeit dieser doppelten Behandlungsart der Geschichte der Philosophie liegt in dem Unterschiede der kritischen Philosophie selbst, je nachdem sie von dem Akt des **Vorstellens** ausgehet, um ihren Kritizismus zu begründen; oder von den frühern, ersten Akt des **Denkens**, indem dieser durch **Reflexion** aufgefaßt wird, anfängt und davon die Arten des Denkens und des Vorstellens, die Handlungsweisen des menschlichen Geistes, je nach denen nur die verschiedenen (konsequenten) Systeme möglich sind, ableitet. Die **Kritik der reinen Vernunft** stellt die Formen und die Gesetze des Denkens als feste ruhende Einheiten auf, die a priori dem menschlichen Geiste gegeben sind. Und diese Vorstellung dieser Formen entspringt aus dem Standpunkte, den die **Kritik der reinen Vernunft** einnimmt, indem dem Akte des Vorstellens gemäß, nach welchen jene Formen von den Urtheilen abgeleitet werden, dieselben sich als feste, bleibende, ruhende Formen darstellen. Nach dieser Art der Ableitung nun ergiebt sich nach den verschiedenen Formen, welche man in den Urtheilen auffindet, eine Kategorientafel, welche die Gründe des Denkens repräsentirt, und auf welche also auch alle möglichen Systeme müssen zurückgebracht werden können, und nach der eine Geschichte der Philosophie, die uns die Systeme in ihrer Verbindung mit den Gründen zeigen soll, möglich ist. Die Fichtesche Wissenschaftslehre hingegen gehet von dem ersten Akte alles Handelns, des Denkens,

und von der Reflexion auf dieses Handeln selbst aus; und so zeigen sich denn nach dieser Methode des Philosophirens jene stehenden, festen Einheiten, die in den Kategorien dargestellt sind, als wirkliche Handlungen, thätige Handlungsweisen, und die Methode des Philosophirens bestehet also hier in einer thätigen immer von einem Gliede zum andern fortschreitenden Synthesis, bis sich alles Einzelne endlich in einem höchsten Letzten — in einer Uebersicht, in einer Vereinigung aller Systeme schließt.

Nach diesen beyden möglichen verschiedenen Standpunkten, die man bey der Begründung der kritischen Philosophie nehmen kann, wo freylich wohl der eine Standpunkt höher liegt, als der zweyte, der Fichtesche selbst über den der Kantischen Kritik wegsehen läßt, folgt also auch eine doppelte verschiedene mögliche Behandlungsart der Geschichte der Philosophie; je nachdem man entweder synthetisch selbst handeln und die Synthesen durchführen, die einzeln Systeme oder die einzelnen Gründe, auf welche die Systeme sich stützen, bis zu einem höchsten Punkte, zu einer höchsten Einheit, welche nun das System der Wissenschaftslehre schließt, durchführen kann: oder je nachdem man analytisch von den einzelnen objektiv gleichsam hingestellten Gründen (Kategorien) die Systeme ableitet oder sie darauf zurückbringt.

Aber nach dieser doppelten möglichen Behandlungsart der Geschichte der Philosophie, welche ich eben jetzt kurz angegeben habe, ergiebt sich nun auch und muß sich eine Verschiedenheit in der Bestimmung und Erklärung des Begriffs der Geschichte der Philosophie ergeben. Denn die Möglichkeit zweyer verschiedenen Methoden, in der Geschichte der Philosophie zu verfahren, muß doch auch nothwendig die Merkmale

des Begriffs verschieden abändern und modifiziren. Und hier muß ich denn nun der Erklärung dieses Begriffes erwähnen, die ich oben, wenn ich über die doppelte mögliche Behandlungsart unsers Zweigs der Geschichte selbst würde gesprochen haben, nachzuholen versprach, nämlich der Erklärung erwähnen, welche in dem Niethammerschen philosophischen Journal von dem Verfasser der literar. Anzeigen (Achtes Heft. 1795.) ist gegeben worden. Vormals hatte ich freylich die Meinung, daß diese Erörterung und Erklärung eben so, wie die obigen, welche ich der Censur unterworfen habe, unhaltbar sey; aber nach dem Standpunkte, den ich neuerdings nach der Fichteschen Philosophie gewonnen habe, finde ich, daß sie sehr gut mit der meinigen bestehet und mit ihr übereinstimmend ist; nur daß jede von ihnen den eigenen möglichen Standpunkt jener doppelten Methoden, die Geschichte der Philosophie zu schreiben, charakterisiret.

Jene Erklärung oder vielmehr Erörterung aber heißt: »Die Geschichte der Philosophie hat den Zweck, das Veränderliche der geleisteten Bearbeitung der Philosophie in Beziehung auf das Unveränderliche oder die Schritte der philosophirenden Vernunft zur Wissenschaft in der Idee darzustellen.« Hier in dieser Erörterung schien mir nun ehemals der Gesichtspunkt gar nicht getroffen zu seyn, der bey der Behandlung der Geschichte der Philosophie genommen werden muß; es schien mir ein fremder, unwesentlicher untergeschoben, der ganz zu einem anderen Gebiete der wissenschaftlichen Bearbeitung gehöre. Die Folge meiner Gedanken über und wider diese Erörterung war aber folgende.

»Der Verfasser scheint mir die Geschichte der Philosophie

» als eine Beurtheilung, oder als eine Kritik der verschiedenen
» Systeme als des Veränderlichen anzusehen, um darnach die
» Schritte der philosophirenden Vernunft zum Unveränderli=
» chen als Wissenschaft in der Idee zu bemerken: denn wenn
» nicht an jedem Systeme dargestellt wird, was es Wahres
» und Falsches hat, was es also nach diesem Inhalte beytrug,
» das Reich des Unveränderlichen näher kommen zu lassen,
» können die Schritte der ebengenannten philosophirenden Ver=
» nunft gar nicht bemerkt werden, und ist also nach unsers
» Verfassers Meinung keine Geschichte der Philosophie mög=
» lich. Nun aber scheint mir eben dieses das Fremdartige
» zu seyn, was gar keinen Besitz in dem Gebiete der Geschich=
» te der Philosophie verlangen kann, daß eine Beurtheilung,
» eine Kritik der Systeme in ihr Gebiet kommt; da sich doch,
» wie ich glaube, die Geschichte der Philosophie von aller soge=
» nannten Kritik, die das Veränderliche oder Unveränderliche
» an einem Systeme zeigt, enthalten, und nichts weiter thun
» müsse, als blos die Philosophie in ihrem Veränderlichen, d.
» h. die Systeme zeigen, und sie als Erfolge auf ihre Quellen,
» auf die ersten Gründe im Vorstellungsvermögen zurückfüh=
» ren. Diese Gründe und diese Erfolge aber, in wiefern sie
» dem Unveränderlichen, der Philosophie als Wissenschaft in
» der Idee entsprechen, mit der Fackel der Beurtheilung zu
» beleuchten, und in wiefern also die philosophirende Vernunft
» dem Unveränderlichen näher gekommen sey; scheint mir gänz=
» lich außer dem Plan und dem Zwecke einer Geschichte der
» Philosophie zu liegen, die blos sagen soll, » was da ist und
» wie es da ist « , aber nicht » was dasjenige, das für die
» Philosophie da ist, für Wahrheit hat. « Eine solche Ge=
» schichte, die auf Beleuchtung und Kritik der Systeme Rück=

»ficht nähme, würde Kritik der Systeme oder des Veränder=
»lichen der Philosophie heißen müssen. — Zweytens, fol=
»gerte und frug ich weiter, ist denn aber auch eine solche
»Darstellung, wo die Schritte der philosophirenden Vernunft
»zum Unveränderlichen gezeigt werden, möglich? Wenn die
»wahre Philosophie, das Unveränderliche, wie es der Ver=
»fasser nennt, die Wissenschaft in der Idee — eine Philo=
»sophie ohne System ist, die keines hat, sich an keines
»hält, sondern vielmehr weit über allen Systemgeist hinaus=
»liegt und in der Kenntniß der Schranken, die dem mensch=
»lichen Geiste gesetzt sind, in dem Besitze, das ganze Vor=
»stellungsvermögen ausgemessen zu haben, bestehet, wo dann
»die wahre Philosophie, das Unveränderliche, die Wissen=
»schaft in der Idee in der Anerkenntniß bestehet, daß man
»nichts wissen könne, worüber alle andere Systeme etwas
»zu wissen vorgeben: so sehe ich gar keinen Uebergang von
»dem Veränderlichen zum Unveränderlichen möglich, gar
»keine Schritte, durch die sich die philosophirende Vernunft
»dem Unveränderlichen nähern könnte. Wenn nämlich jedes
»System etwas ist, das sich an einem einseitigen einzelnen Grund,
»der im Vorstellungsvermögen gegeben ist, hält: die Philo=
»sophie als Wissenschaft aber gerade alle Systeme umfaßt,
»sich mit einem Kreise um alle herumziehet, von keinem ein=
»zelnen Punkte des Vorstellungsvermögens ausgehet, sondern
»alles umfassende Kritik des Vorstellungsvermögens ist: so ist
»nun eine ungeheure Kluft zwischen dem Veränderlichen und
»Unveränderlichen der Philosophie, so ist gar kein Schritt
»möglich, mit welchem über diese ungeheure Kluft wegzu=
»kommen ist und nach dem sich die philosophirende Vernunft
»von dem Veränderlichen zum Unveränderlichen genähert habe.

» Ja eben darinnen scheint mir der eigenthümliche besondere
» Charakter der Philosophie zu liegen, daß hier kein Annähern,
» kein allmähliges Fortschreiten zu etwas möglich ist; jedes
» System entstehet frey, unabhängig von dem andern, es
» ist etwas Einzelnes, Isolirtes, das sich durch einen eige=
» nen Grund von dem andern trennt: und eben so weit und
» noch weiter scheint mir die wahre Philosophie, die Wissen=
» schaft derselben von dem Veränderlichen (den Systemen) zu
» stehen, je weniger jene System ist, sondern vielmehr die Sy=
» steme umgränzt. Wie jedes System, so muß auch die wah=
» re Philosophie oder das Unveränderliche derselben aus sich
» selbst hervorgehen, es kann nicht durch andere Systeme gleich=
» sam geboren werden, es giebt und zeuget sich selbst: und so
» halte ich eine Geschichte der Philosophie in dem Sinne unsers
» Verfassers, wo die Schritte der philosophirenden Vernunft
» bemerkt werden sollen, für unmöglich und dem Geiste der
» Philosophie widersprechend. Bey jeder andern Uebung
» menschlicher Kräfte freylich, wo ein Summum oder ein
» Maximum Statt findet, ist ein solches Fortschreiten zum
» Höchsten möglich, wie z. B. bey der Erziehung, der soge=
» nannten moralischen Ausbildung des Menschengeschlechts,
» wo das Uebersinnliche, das Unsichtbare unter der Einwir=
» kung des Sinnlichen stehet, so daß hier Schritte, Grade
» möglich sind, und also auch eine Geschichte, die das Fort=
» schreiten des Veränderlichen zum Unveränderlichen darstellt,
» möglich ist. Aber das auch bey der Philosophie! — Näm=
» lich man unterscheide und verwechsle sie nicht mit dem phi=
» losophischen Geiste, wo allerdings eine Darstellung des Fort=
» schreitens von dem ungeläuterten Lichte der schwärmenden
» Empfindsamkeit zum reinen lichten Denken möglich ist. In

»der Philosophie? die unabhängig in sich selbst gegründet ist,
»aus sich selbst hervorgehet, und wo jedes System einen ein=
»zelnen vor sich bestehenden Grund aufzuweisen hat. Also,
»selbst daß eine solche Angabe und Bezeichnung der Schritte
»der philosophirenden Vernunft von dem Veränderlichen zum
»Unveränderlichen in der Geschichte der Philosophie ein frem=
»des nicht zu ihr gehöriges Merkmal ist, scheint mir eine sol=
»che Geschichte selbst unmöglich, — wenn man nämlich nicht
»will, daß sie anthropologisch seyn soll, wie durch individuelle
»Umstände des Geistes, des Zeitalters u. s. w. ein Philosoph
»von einem System zu dem andern ist gebracht worden. Die
»ganze Erörterung der Geschichte der Philosophie von dem
»Verfasser der litterarischen Anzeigen scheint mir daher
»fremde, unwesentliche Merkmale zu enthalten, und eine
»Geschichte nach derselben, wenn auch selbst in der Ausfüh=
»rung möglich, doch keine Geschichte der Philosophie, sondern
»eine Kritik der Systeme der Philosophie zu seyn.«

So scheinbar dies ganze Raisonnement ist, so wahr und gegründet die Einwürfe scheinen, die ich eben sonst wider die aufgestellte Erörterung des Begriffs der Geschichte der Philosophie dachte und nach welchen ich sie nicht anders als für unstatthaft halten konnte: so sehe ich doch jetzt nun ein, daß alle die Einwendungen, Einwürfe nur von einem einseitigen Standpunkte hergenommen waren, und daß ich den möglichen Gang in der Philosophie nicht genug bedacht hatte, um darnach auch einen doppelten Gang in der Geschichte der Philosophie und zwey verschiedene Erklärungen dieses Begriffs, die doch immer mit einander übereinstimmend sind und in einander zusammenlaufen, zuzulassen. Nämlich wenn man von dem Standpunkte des synthetischen und synthetisirenden Philosophirens,

wo die einzelnen Gründe und Glieder alle endlich an ein höchstes Letztes, das jene als subordinirt in sich vereiniget, angeschlossen werden, ausgehet, wo alles handelnd und selbst hervorgehend ist, wo ich nicht die Denkformen objektiv mir vorstelle, um nach ihnen die Systeme der Philosophie zu ordnen, sondern sie selbst handelnd hervorführe: da muß sich natürlich auch in dem Begriffe der Geschichte der Philosophie, die nach jenem Gange gezeichnet wird, das Merkmal von »Darstellung des Veränderlichen der geleisteten Bearbeitung der Philosophie in Beziehung auf das Unveränderliche« oder der »Darstellung der Schritte der philosophirenden Vernunft zur Wissenschaft in der Idee« ergeben. Und nichts weniger als auf eine Beurtheilung, eine Kritik der Systeme ist es in einer solchen (behandelten) Geschichte der Philosophie abgesehen, wie ich eben wider diese Erörterung, wider die angegebenen Merkmale des Begriffs erinnerte; sondern diese Beurtheilung, diese Kritik ergiebt sich mittelbar, in wiefern selbst das Veränderliche (die Systeme) zum Unveränderlichen durch das wissenschaftliche Fortschreiten von einem Grunde (Denkgesetze) zum andern fortgeführt wird. Hier nach diesem Gange des Philosophirens, wo bey dem entgegengesetzten gar kein Uebergang von den Systemen zu der Philosophie möglich scheint, ist allerdings ein solcher Uebergang, eine solche Annäherung von den Systemen zum Unveränderlichen wirklich. Und so hat jene Erörterung in ihren angegebenen Merkmalen des Begriffs »Geschichte der Philosophie« nicht weniger Gültigkeit, als die Erklärung, die ich von diesem Begriffe aufgestellt habe. Beyde Erklärungen trennen sich nur in den verschiedenen doppelten Methoden, die selbst bey dem Philosophiren und durch das Philosophiren möglich sind.

Das aber, was man besonders wider meine aufgestellte Erklärung des Begriffs von Geschichte der Philosophie erinnern wird, möchte die angegebene Bestimmung der Philosophie »als der Wissenschaft des a priori in dem Vorstellungsvermögen Bestimmten« betreffen. Hier erwähne ich nun, daß es mir zur Behauptung meiner gegebenen Erklärung von Geschichte der Philosophie ganz gleich ist, wie man die Merkmale, welche der Begriff Philosophie in sich faßt, in Worten ausdrücken mag. Wenn nur das Allgemeine, das Charakteristische bleibt, nämlich daß das, was die Philosophie behandelt, a priori, allgemeingültig und nothwendig ist: so muß meine Erklärung selbst bey Veränderung des Ausdrucks immer die gleiche bleiben.

II.

Versuch einer philosophischen Geschichte

der

Beurtheilungs-Prinzipien über die Offenbarung.

Es ist die grösste Vorsicht und Behutsamkeit nöthig, wenn wir das, was der gemeine Glaube und eine Offenbarung in uns gleichsam a priori, unbewußt unserer verbunden hat, auf seine rechtmäßigen Gründe, auf seinen Ursprung zurückbringen und jenen Glauben zur philosophischen Erkenntniß erheben wollen; — oder wenn wir die Streitigkeiten, welche zwischen den so verschiedenen Partheyen über Offenbarung Statt finden, schlichten und jeder dieser Partheyen ihr eigenthümliches Feld, wo die besondere Meinung, der angenommene Glaube gilt oder nicht gilt, anzuzeigen gesonnen sind. Es herrschen, wie auf dem Gebiete der Philosophie zwey große Partheyen gegen einander stehen, materiale Idealisten und Dogmatiker, jene, welche die Erfahrung als ein subjektives Spiel des Scheins und der Täuschung darstellen, diese, welche alles objektiv wahr an Dingen an sich finden und erkennen wollen, so auch auf dem weiten fast grenzenlosen Felde der Theologie, wo bisher ein Tummelplatz von Meinungen gewe-

sen ist, zwey mächtige unvereinbare Gegner und sich bekämpfende Sekten, Offenbarungsläugner und Orthodoxen, jene, welche (wie die materialen Idealisten die objektive Erfahrung) das Uebersinnliche, den göttlichen unmittelbaren Ursprung der von der anderen Parthey sogenannten heiligen Urkunden nicht anerkennen; diese, welche (wie die Dogmatiker) ohne zu zweifeln und zu läugnen, mit festem Glauben sich an der Offenbarung festhalten und sie in ihrem übersinnlichen unmittelbaren Ursprunge von dem höchsten Wesen ohne Bedenken aufnehmen. Wie zwischen den beyden Partheyen auf dem Felde der Philosophie aber noch mittlere Partheyen auftreten, die eine, welche Skeptiker, die zweyte, welche transcendentale Idealisten heißen; jene, welche mit mehr Gelindigkeit und Indifferentismus sich von der einen Seite an die materialen Idealisten, von der andern an die Dogmatiker anschließen, ohne doch gerade in beyder ihre entscheidende Sätze einzustimmen; diese, welche alles einem nothwendigen Postulate der Vernunft oder des Denkvermögens unterordnen: so treten nun auch zwischen den beyden großen Hauptpartheyen auf dem Gebiete der Theologie zwey mittlere Partheyen zwischen ein, die eine, welche unter dem Namen Heterodoxen verrufen ist, die zweyten, welche wir Moderatisten oder Orthodoxen im gemäßigten Sinne nennen könnten. Jene läugnen (gleich den Skeptikern) nicht geradezu das Göttliche der Offenbarung oder sprechen es ab, doch aber nehmen sie dasselbe als mehr oder weniger unbeweisbar an und ordnen nach verschiedenen Grundsätzen, von denen sie ausgehen, das Göttliche dem Moralischen, die Offenbarung der praktischbestimmenden Vernunft unter: diese aber lassen das unmittelbar Göttliche der Offenbarung gelten, doch als etwas nicht Erkennbares, obwohl durch

die

die postulirende praktische Vernunft Annehmbares und selbst Postulirtes.

Es ist, sage ich, die größte Behutsamkeit und Vorsicht nöthig, welche uns die Philosophie und der Gegenstand selbst anräth, wenn wir zwischen diesen verschiedenen, entgegengesetzten Partheyen, welche die Offenbarung läugnen, bezweifeln oder in verschiedenen Rücksichten annehmen, entscheiden und überhaupt jenen Begriff von Offenbarung auf seine geltenden oder nicht geltenden Ansprüche nach Grundsätzen zurückbringen wollen. Bey spekulativen Materien, mit denen der gemeine Sinn nichts zu thun hat, die weit über seinen Gesichtskreis hinausliegen, hat der Glaube, die allgemeine Stimme nichts zu schaffen; blos die Philosophie, die Spekulation, wie sie die letzten Gründe der Dinge erörtert, hat hier zu gebieten. Aber bey Meinungen des gemeinen Menschensinnes, welche mit dem Glauben, mit dem innigsten Geiste desselben verwebt sind, wie es der Glaube an Offenbarung und an eine übernatürlich geoffenbarte Religion ist, wo der Streit nicht allein den unbesorgten, unbekümmerten Weltweisen und Gelehrten angehet, die Untersuchung, der Streit möge ausfallen, wie er wolle, sondern wo auch der Glaube sich bis zu dem ungelehrten Manne mit allgemeiner Popularität hin verbreitet und die Streitigkeiten der Partheyen selbst bis dahin sich drängen; da erhält eben dieser Glaube durch seine große weite Ausbreitung, durch die große Popularität, mit welcher er in dem menschlichen Geiste verwebt zu seyn scheint, durch sein nahes Anliegen an praktische heilige Wahrheiten einen besondern Adel, eine besondere Sanktion, ein besonderes Gewicht von Wahrscheinlichkeit, daß der Glaube, welcher allgemein ist, (komparativ oder absolut), auch wahr und durch Gründe in dem

Geiste des Menschen aufgegeben sey; — daß wir mit der möglichsten Gründlichkeit, mit der unbeschränktesten Vielseitigkeit der Untersuchung den gemeinen Glauben, die für wahr angenommene Sache erörtern und alle Stimmen für oder wider diesen Glauben unter der verschiedensten Modifikation und Auslegung sammeln müssen. Zu einer solchen Prüfung und Uebersicht aller Auslegungen der Offenbarung dient nun besonders eine nach Gründen geordnete Zusammenstellung der Meinungen über Offenbarung, und eine auf Gründe zurückgeführte Geschichte derselben. Durch eine solche Zusammenstellung und gleichsam im Kleinen gemachten Miniaturbilde, wo aber doch alles treu kopirt ist und in welchem sich alle Strahlen vereinen, werden wir am besten abnehmen, was über Offenbarung und von der Offenbarung zu urtheilen und welches Princip der Beurtheilung und Entscheidung das rechtmäßige ist. Ueberhaupt ist eine solche philosophisch geschriebene Geschichte, wo wir alle Meinungen in ihren Quellen sehen, der beste Lehrmeister der Toleranz und der kräftigste Unterricht zur Verträglichkeit.

Der, den wir oben unter dem Namen Heterodoxen aufgeführt haben, kann vielleicht sehr gut denjenigen, welchen man den Rechtglaubenden nennt, widerlegen und ihm das Unhaltbare des Grundes seiner Meinung zeigen; aber es fragt sich, ob bey dieser Widerlegung dieser Rechtgläubige (gemeinhin Orthodoxe genannt) nun nichts für seinen Glauben aufzuweisen und durch nichts denselben zu rechtfertigen habe? Der Orthodoxe kann vielleicht sehr gut dem Offenbarungsläugner das Unstatthafte seiner freyen Meinung zeigen: aber folgt daraus, daß der Rechtglaubende nun alles Recht für sich und der Offenbarungsläugner Unrecht habe? Es kann seyn, daß

der Heterodoxe sehr gut nach seinen Grundsätzen das Unfruchtbare und Trockne der Dogmenlehre, den fremden Eingriff eines blinden Glaubens in die Rechte der praktischen Vernunft darthun und die Nothwendigkeit einer praktischen, moralischen Schriftauslegung, wenn einiger Gewinn und einige Nutzanwendung hier seyn solle, zeigen könne: aber folgt daraus, daß die Sätze, mit welchen einer den andern so gut widerlegt, auch an sich wahr, und wider die Schlußfolgen aus diesen Sätzen, ja wider die Gründe selbst nichts einzuwenden sey? Alle diese Partheyen können ja vielleicht von verschiedenen Grundsätzen ausgehen, und so nach diesen Grundsätzen sich sehr gut und schön widerlegen und jeder nach seinem System seine Meinung bewähren: aber es fragt sich, ob diese Principien, von denen jede dieser Partheyen eigenthümlich ausgehet, diejenigen sind, von denen bey Schlichtung dieses Streits, bey der Prüfung der gültigen oder nicht gültigen Ansprüche der Offenbarung ausgegangen werden müsse. Denn wenn die Principien unrechtmäßig sind, nach denen jeder seine Meinung bewährt und den Glauben des andern bekämpft, dauert die Verwickelung nach wie vor fort; es sind leere Staubwolken, welche erregt worden sind, blinde Streiche, die geführt werden; und die Ueberzeugung, welche jede Parthey für ihren Glauben hat, es sey nun der des Rechtgläubigen oder des Offenbarungsläugners oder des Heterodoxen, bleibt unerschütterlich fest, da er nicht durch fremde Waffen in seinem Grunde erschüttert oder von seinem Gebiete vertrieben werden konnte.

Es giebt nämlich in jeder Wissenschaft, die mehr oder weniger System von theoretischen oder praktischen Sätzen ist, einheimische Principien und fremde; einheimische, die den

Folgerungen, dem Fortgange der Schlüsse in jener Wissenschaft, oder der Wissenschaft der Qualität ihres Stoffs nach entsprechen; fremde, die einem andern Theile des Vorstellungsvermögens, als in welchem jene Wissenschaft liegt, dem sie aber doch vielleicht nahe angrenzt oder auch weit von ihm entfernt ist, angehören. Es kann nämlich wohl seyn, daß bey der Begründung, bey der Bekämpfung eines Systems von rechtlichen Grundsätzen ausgegangen wird, d. h. von solchen, die wirklich a priori in dem Vorstellungsvermögen gegründet sind; aber die dennoch nicht rechtmäßig sind, d. h., die dem Theile, auf dem jene Wissenschaft, welche widerlegt oder begründet werden soll, liegt, nicht angehören. Nach jenem rechtlichen Verfahren und jenen rechtlichen Grundsätzen kann nun wohl ein künstliches Gebäude von System, von Wissenschaft, von Theorie aufgeführt werden; aber nicht ein System, das Grund hat, weil es unrechtmäßig, aus fremden Bestandtheilen eines fremden Gebietes zusammengesetzt ist. Je nachdem nun in mehrere einzelne Theile das Vorstellungsvermögen zerfällt, aus welchem Principien geholt werden können: so viel mögliche Ansichten können auch über eine und dieselbe Sache geliefert werden, je nach welcher sie bald in diesem oder jenem Lichte, bald unter dieser oder jener Täuschung oder Wahrheit erscheint: so daß Glaube und Nichtglaube, Heterodoxie und Rechtgläubigkeit, dogmatische Ablängnung mit einander streiten, und über den Besitz und die Rechtmäßigkeit einer und derselben Sache im Kampfe liegen können. Bey allen jenen Erscheinungen des Widerstreits in der Theologie von entgegenstehenden Partheyen ist daher der Glaube an eine übernatürliche, unmittelbare Offenbarung z. B. so wenig in Gefahr und er ist so wenig durch diesen Widerstreit widerlegt oder

nur verdächtig; da es wohl seyn kann, daß er nach fremden, unrechtmäßigen Principien, die ihm nicht angehören, nach denen also seine Befugniß oder Nichtbefugniß nicht beurtheilt werden darf, bestritten worden ist oder bestritten wird. Wir nehmen dieses hier nämlich blos zum voraus an, ohne zu entscheiden, ob es wirklich so ist, ob man wirklich den Rechtsanspruch auf eine Offenbarung bisher so nach rechtlichen aber unrechtmäßigen oder fremden Grundsätzen geführt hat. Wir wollen blos durch diesen Satz, der an und vor sich selbst wahr ist, den Satz bewähren, daß vor Beurtheilung jeder Wissenschaft man vorher sehen und bestimmen müsse, wie die Wissenschaft beurtheilt seyn will, ob nach praktischen oder theoretischen Grundsätzen, u. s. w.; und hier nimmt es uns Wunder, daß diese vorläufige, so nöthige Prüfung so selten geschiehet und vielleicht bey dem ganzen Streite für und wider Offenbarung zum Theil, oder, welches aus dem wissenschaftlichen Felde eben so viel giebt, gar nicht geschehen ist.

Und auch hier sehen wir den Nutzen und den Werth einer philosophischen Geschichte der verschiedenen Principien und Meinungen, nach welchen die Offenbarung bisher ist beurtheilt worden oder beurtheilt werden kann. Denn wenn eine solche philosophische Darstellung von jeder Meinung den Grund aufzuzeigen, jedes System auf seine erste nothwendige Quelle, aus der es entsprang, zurückzuführen verbunden ist, (wie wir die Nothwendigkeit davon in unserer Abhandlung »Was heißt: Geschichte der Philosophie?« gezeigt haben); so sehen wir in einer solchen gelieferten Geschichte zugleich, welcher Quelle der Offenbarungsbegriff am eigenthümlichsten angehört, nach welchem Princip also die Offenbarung beurtheilt werden muß.

Bey jeder Untersuchung aber muß vor allen Dingen der Begriff, auf dem es ankommt und der den Gegenstand giebt, festgesetzt und bestimmt werden. Ein jeder Begriff kann nun entweder objektiv (durch sein Objekt, dem er angepaßt wird, oder von dem er vielleicht abstrahirt oder auch auf welches er a priori angewandt ist), durch den Inhalt, den Zweck seines Objekts, der entweder willkührlich oder gewiß seyn kann, bestimmt werden; oder er kann aus sich selbst festgesetzt und nach seinen Merkmalen erörtert werden. Die Begriffsbestimmung kann also entweder a posteriori (dieses im weitern Sinne genommen), oder a priori, aus dem Begriffe selbst geschehen. Es bedarf hier wohl keiner großen weitläuftigen Auseinandersetzung, zu zeigen, welche, und daß blos die Begriffsbestimmung a priori in einer wissenschaftlichen Untersuchung gewählt werden muß; denn die analytische Zergliederung und Erörterung des Begriffs a posteriori ist jedesmal unsicher, und jedesmal mehr oder weniger unbestimmt. Die Begriffsbestimmung a priori muß aber so geschehen, daß die Quelle aufgesucht wird, aus der der Begriff entspringt; daß das Vorstellungsvermögen untersucht und erörtert wird, bis man auf den Theil kommt, aus dem jener Begriff seinen Ursprung nimmt. Denn nimmt man bey einer Begriffsbestimmung a priori eine blos analytische Zergliederung vor, so daß man z. B. den Begriff »Offenbarung« zergliedert, ohne den Ursprung, die Entstehung dieses Begriffs erörtert zu haben: so ist man in Gefahr, etwas in den Begriff hinein- oder herauszutragen, was, seiner eigentlichen Bestimmung und seinem Ursprunge nach, gar nicht in ihm liegt; und wo also auch die ganze weitere Fortsetzung des Prozesses über, für oder wider eine Wissenschaft, die von

jenem Begriffe ausgehet, unrichtig und gesetzwidrig werden muß. Denn die ganze Beurtheilung einer Sache hängt von dem Begriffe ab, die Kriterien, die Merkmale, nach welchen die Wissenschaft gesichtet und geprüft werden soll, gehen von dem Begriffe aus, und die richtige Anwendung eines Begriffs auf ein Objekt hängt selbst von der ersten richtigen Bestimmung des Princips ab. Und so ist es deutlich, daß auch wir vors erste bey unserer zu liefernden philosophischen Geschichte der Meinungen und Urtheile über Offenbarung uns auf eine vorläufige Bestimmung des Begriffs, auf den es ankommt, einlassen, und daß wir zwar hier den Weg a priori wählen müssen, vors erste die Quelle innerhalb oder außerhalb des Vorstellungsvermögens aufzusuchen, aus der er entspringt.

Ob zwar schon unsere Bemühung, die Meinungen und Auslegungen der Offenbarung zu sammeln und diese nach einer Einheit zu ordnen, nach der Einheit der Gründe nämlich, aus denen jene entspringen, nicht von streng wissenschaftlicher Art ist: so hat unsere Geschichte doch ihres Beynamens wegen, »philosophisch,« den Beruf auf sich, systematisch zu verfahren, d. h. nicht etwa blos die Meinungen, welche sie vorzählen oder beschreiben will, historisch aufzufassen und nebeneinander zu stellen; sondern sie aus ihren Gründen hervorzuführen, nach der Einheit dieser Gründe sie zu ordnen und gleichsam zu kommentiren. Bey diesem Verfahren und der eigenen Bestimmung unserer Geschichte ist es also ein der eigentlichen historischen Aufzählung ganz entgegengesetzter Weg, den wir zu wählen haben. Diese fängt von den Faktis, von den Daten an, die sie vorfindet, daß sie dieselben kopiere und niederschreibe. Unsere Geschichte hingegen, als philosophische, d. h. die als organisirende, in sich selbst selbstständige Einheit

alles aus sich selbst hervorführen und zu sich selbst wieder zurückleiten soll, muß von dem ersten Keim (den Gründen, welche den Fakten unterliegen) ihn bis zu seiner völligen Entwickelung, d. h. bis dahin, wo die Gründe als Erfolge, als Erscheinungen in der Realität auftreten, verfolgen.

Der Begriff der Offenbarung führt die Merkmale von übersinnlicher, göttlicher, unmittelbarer Veranstaltung bey sich. Wir müssen diese Merkmale jetzt blos nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, was dieser unter jenem Begriffe verstehet, aufnehmen, um uns erst im Allgemeinen über den Ursprung und die Quelle des Begriffs zu orientiren. Diese vorläufige Annahme jener Kriterien ist bey dem synthetischen Gange unserer Untersuchung nicht anders möglich; in der Folge der philosophischen Geschichte aber werden diese Merkmale selbst aus dem Ursprunge und der Quelle des Begriffs Offenbarung im Vorstellungsvermögen deducirt werden. Kann nun dieser Begriff nach diesen Merkmalen, ohne die er gar nicht besteht, die sein wesentlicher Charakter sind, wohl in der äußeren Erfahrung seine Quelle haben, seinen Ursprung finden? Aeußere Erfahrung ist die Sphäre von sichtbaren, durch mittelbare oder unmittelbare Wahrnehmung erkennbaren Gegenständen. Zu dem Uebersinnlichen können wir gar nicht hinaus; ja, die ganze äußere Erfahrung leitet uns nicht einmal hin, sie hält uns an ihrer fortlaufenden Kette von Erscheinungen fest, wo wir von einem sichtbaren Gliede zu dem andern sichtbaren, oder doch wenigstens erkennbaren Gliede, das durch seine nothwendige Verbindung mit einem andern nach dem Gesetze der Kausalität objektive Realität hat, fortschreiten. Was sollte uns hier also auf dem Felde der Erfahrung auf den Begriff von Offenbarung bringen; da keine einzige Spur hier

seyn kann, die uns aus den Grenzen der sichtbaren Wahrnehmung zu dem Uebersinnlichen hinüberläßt. Es mögen hier wohl Objekte seyn, die wir unter dem Namen »geoffenbart, durch übersinnliche, unmittelbare göttliche Kausalität veranstaltete Gegenstände« befassen; — aber so ist dieser Begriff nur aus uns, aus unserem Vorstellungsvermögen auf die Gegenstände übergetragen und angewandt; — aus der Erfahrung können wir ihn nicht schöpfen. Die Merkmale, die wir vorläufig in dem Begriffe »Offenbarung« unter Autorität des allgemeinen Sprachgebrauchs, (denn in der Folge werden wir ihre Rechtmäßigkeit beweisen), angenommen haben, »übersinnlich, unmittelbar von Gott veranstaltet« widerstreiten allem und jedem Merkmale in dem Begriffe der ganzen Sphäre der Erfahrung, als daß auf diesem sinnlichen Felde jener übersinnliche Begriff entspringen könnte. Keine einzige Wahrnehmung könnte uns jene Merkmale geben; es müssen Daten der Vernunft vorausgesetzt werden, unter deren Anleitung jener Begriff auf Gegenstände der Erfahrung angewandt wird; doch so, daß immer jenes »Uebersinnliche, unmittelbar durch Gott veranstaltete« durch die Sinne nicht erreicht und wahrgenommen werden kann, weil sie bis zu diesen in der Erfahrung verschwindenden Gedankendingen, daß ich es bis jetzt so nenne, gar nicht reichen. Braucht es wohl einer weitläuftigern, genauern Erörterung und Bestimmung der Erfahrung, um gewiß zu werden, daß hier in der Erfahrung der Geburtsort jener Merkmale in dem Begriffe »Offenbarung« nicht seyn kann?

Aber vielleicht wird jener Begriff und jene Merkmale durch den Gegenstand, der geoffenbart ist, — durch Offenbarung selbst gegeben? Wenn vielleicht der Gegenstand, der Offen-

barung seyn soll, und der in Sprache, in Rede dargestellt ist, selbst ausdrücklich bestimmt, »es ist Offenbarung — ich bin Offenbarung;« können wir nicht so den Begriff, dessen Ursprung wir hier erörtern, erlernen? — Wäre in uns, in keinem einzigen Theile unsers Vorstellungsvermögens ein Datum, das jenem Begriffe von Offenbarung entspräche: so behaupte ich, und muß von jedem behauptet werden, daß ein solcher Begriff für uns gar Nichts seyn würde, d. h., ein Wort, ein Laut, der ganz unverständlich wäre, den wir gar nicht mit unserem Verstande, selbst schwer vielleicht mit unserem Gedächtnisse auffassen könnten. Wir mögen uns doch einen Begriff denken, der uns gleichsam vom Himmel gegeben, der durch eine noch nie gehörte Stimme zu uns gesprochen würde; der aber von allen möglichen Begriffen, die wir a priori aus uns, und a posteriori aus der Erfahrung schöpfen, abwiche, und in seinen Merkmalen ganz von der Erfahrungserkenntniß und den Kenntnissen a priori verschieden wäre; — was würde dieser Begriff für uns seyn! — Vielleicht ein leerer Begriff ohne Gegenstand, (ens rationis) wie Kant nach der Tafel der Kategorien die leeren Begriffe aufstellt, — ein Begriff, dem kein Gegenstand entspricht? — Wäre dieses: so müßten wir doch wenigstens den Begriff selbst fassen, ihn negativ nach den Kategorien, wie die Noumene bestimmen können. Aber dazu, zu dieser negativen Bestimmung, gehört doch wenigstens, daß wir den Begriff selbst verstehen, wie er sich von dem, was zum Behufe der Erfahrung in den logischen Formen und in den Schematen gegeben ist, unterscheidet. Diese negative Unterscheidung kann aber auch nicht einmal Statt finden, weil wir ohne ein Datum in unserm Vorstellungsvermögen zu haben, den Begriff »Offen-

barung« unter gar nichts subsumiren, mit nichts vergleichen, selbst mit keinem problematischen Begriffe, mit einem Begriffe von Noumen in unserer Vernunft vergleichen können. Es wäre ein absolut unverständliches Etwas, das wir hörten, das wir gar nicht, mit keinem Theile unsers Erkenntnißvermögens auffassen könnten, wenn gar kein Datum unserer Vernunft ihm entspräche, und der Offenbarung als dem Objekte vorausgienge. Vielleicht aber ein leerer Gegenstand eines Begriffs (nihil privativum); vielleicht ist es ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes (wie Schatten, Kälte)? — So müßten wir doch wenigstens den Begriff von dem leeren Gegenstande fassen können. Aber oben habe ich ja schon gezeigt, daß ein solcher Begriff für uns gar nicht faßbar ist, dem kein Datum, keine Bestimmung in unserer Vernunft entspricht. Aber eben so wenig wäre jener Begriff, den wir so vom Himmel herabhörten, etwa eine leere Anschauung ohne Gegenstand (ens imaginarium), oder gar ein leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum). Denn auch bey diesem letztern müßten wir die Bestimmung des Begriffs fassen können, um den Widerspruch zu finden.

Vielleicht giebt aber das, was wir innere Erfahrung nennen, jenen Begriff? — Unter innerer Erfahrung verstehe ich alle die Produkte, alle die möglichen Aeußerungen, die aus dem empirischen, sinnlichen Vermögen unsers Seyns und Wesens, als aus dem Gefühle, der empirisch bestimmten Phantasie, Einbildungskraft u. s. w. hervorgehen. Das Eigenthümliche aller Vorstellungen, aller Begriffe, aller Produkte, die aus diesem empirisch bestimmten, sinnlichen Anlagen und Vermögen entstehen, ist etwas Zufälliges, Subjektives, weniger für alle und jedermann Bestimmtes und Be-

stimmbares. Nun aber finden wir doch in dem Begriffe Offenbarung so eigenthümlich nothwendige, allgemeingültige Merkmale, (man darf hier nämlich nicht auf die Streitigkeiten sehen, die über den Ursprung, den Begriff »Offenbarung« entstanden sind, eben so wenig, als die Zweifel und Bedenklichkeiten, wider das a priori Gegebene der mathematischen Sätze, das Allgemeingültige und Nothwendige derselben unsicher und subjektiv machen), das mit der Subjektivität jener gesammten innern Erfahrung streitet, und nicht mit ihr verträglich ist; — also daß auch der Begriff, und die Merkmale des Begriffs Offenbarung nicht aus dem, was man inneren Sinn und innere Erfahrung nennt, welche insgesammt in empirischen Bestimmungen besteht, entsprungen seyn kann. In dem Begriffe der Offenbarung ist das Merkmal des »von Gott unmittelbar Entsprungenen« ein nothwendiges Merkmal, das Merkmal »übersinnlicher Ursprung« ein nothwendiger Bestandtheil des Begriffs, ohne welchem Inhalt der ganze Begriff der Offenbarung zusammenfällt, und in sich selbst zusammensinkt. Daß jeder diese Bestandtheile in diesem Begriffe denke und denken müsse, ist eine allgemeine Forderung, die wir an jeden machen, und die jeder an den andern macht; weil außerdem Offenbarung seinem Begriffe nach nicht mehr Offenbarung bleibt. Diese Allgemeinheit der Forderung, diese Nothwendigkeit der Merkmale in einem Begriffe ist aber mit keinem Begriffe verbunden, der nur subjektiv aus dem empirischen Vermögen der Sinnlichkeit oder der innern empirisch bestimmten Erfahrung entspringt. Also auch hier kann dieser Begriff, dessen Ursprung wir nachforschen, seine Quelle nicht haben; er muß anders woher möglich seyn.

Der Versuch einer psychologischen Ableitung des Be-

griffs Offenbarung aus der rohen Unwissenheit, der Unbekanntschaft der Menschen mit Naturgesetzen, wo sie das, was für sie unerklärbar ist, ob es wohl nach den Gesetzen der Natur leicht erklärt werden kann, unmittelbar als eine übernatürliche Wirkung, und so immer Gott als das erste unmittelbare Glied jeder ungewöhnlichen Erscheinung annehmen, — ist ein Versuch, der sehr gut die Fehlschlüsse der Menschen von Offenbarung erläutert; aber nicht den Ursprung dieses Begriffs erklärt und aufdeckt. Denn um etwas als Offenbarung anzunehmen, um aus Unbekanntschaft oder aus Unwissenheit mit den Naturgesetzen, oder aus wirklicher Angemessenheit eines Objekts mit den Kriterien der Offenbarung etwas wirklich für geoffenbart zu halten, diesen Begriff auf Gegenstände anzuwenden, gehört schon der Begriff Offenbarung, daß er vorausgehe. Und eine solche Deduktion ist wohl sehr gut eine Geschichte der Entwickelung des Begriffs, von dem wir sprechen; aber keine Deduktion des Ursprungs des Begriffs, der, wie jetzt nach diesen gemachten Bemerkungen erhellt, nur innerhalb des Vorstellungsvermögens aufgefunden werden kann.

Die reine ursprüngliche Sinnlichkeit im Vorstellungsvermögen kann aber eben so wenig jenen Begriff von Offenbarung geben. Das Allgemeine, das Feste, Bestimmte der Merkmale in dem Begriffe »Offenbarung« wäre freylich so erklärt, wenn der Begriff aus dem ursprünglichen reinen Vermögen der Sinnlichkeit hervorgienge: aber so müßte er auch selbst mehr Spuren der Sinnlichkeit an sich tragen; er müßte selbst sinnlich, entweder mathematisch, wie alle mathematischen Sätze und formalen Anschauungen, die von der ursprünglichen reinen Einbildungskraft in Raum und Zeit gezeichnet

werden, oder ästhetisch, wie die bestimmten Formen des Schönen, Erhabenen u. s. w., dargestellt werden können; — welches aber wieder nicht Statt findet, da der Begriff Offenbarung selbst seinen inneren Merkmalen nach mehr ein Verstandesbegriff oder für die Vernunft ist, als für die Einbildungskraft oder Phantasie, oder für das ursprüngliche Vermögen der Sinnlichkeit.

Sollte er aber eine willkührlich zusammengesetzte Vorstellung der dichtenden Phantasie seyn, die tausend Bilder zusammenstellt und vereinigt, daß er nicht in der Wirklichkeit seine Realität finden könnte, wie die Bilder und Vorstellungen von Centauren, Faunen u. dgl.: so reimt sich doch wieder nicht das Bestimmte der Merkmale in dem Begriffe Offenbarung, die von demselben gar nicht getrennt werden können, mit dem Willkührlichen, Unbestimmten der Merkmale in jenen Ideen und Bildern der Phantasie. Also mit Unrecht würden wir unsern Begriff in diese Klasse von bildlichen Vorstellungen setzen; — und wir haben auch nur dieser Quelle erwähnen wollen, um nichts vorbey zu lassen, woraus man vielleicht, jenen Begriff zu erklären, sich einfallen lassen könnte. Es bleibt uns also nun nichts übrig, da wir gesehen haben, daß der Begriff der Offenbarung seinen bestimmten Merkmalen nach weder mit der äußeren, noch inneren Erfahrung zusammenstimmt, noch daß er aus dem gegebenen Objekte einer Offenbarung selbst entspringen kann, noch es ein Begriff der reinen Sinnlichkeit a priori, oder gar ein willkührlicher Begriff der dichtenden Phantasie ist, als daß wir tiefer in die innerste Werkstätte des Vorstellungsvermögens selbst hineingehen; denn hier haben wir nur noch allein einen Zugang, um vielleicht unsern Begriff in seinem Ursprunge, in seinen ersten Elementen aufzufinden.

Das ganze reine ursprüngliche Vorstellungsvermögen zerfällt in zwey Hauptttheile, wovon der eine der theoretische, der zweyte der praktische heißt: jener, welcher eigenthümlich dem Verstande zugehört; dieser der Vernunft oder dem obern Begehrungsvermögen. Jeder dieser Theile zerfällt wieder in zwey koordinirte Theile: wovon der eine Theil, was das Theoretische betrifft, der bestimmenden Urtheilskraft, die das gegebene Objekt unter die bestimmten Begriffe a priori subsumirt; der andere der reflektirenden Urtheilskraft, die zu dem gegebenen Objekte den allgemeinen Begriff sucht, anheim fällt. Eben so ein Verhältniß hat es auch mit dem Antheile des Vorstellungsvermögens, welches praktische Vernunft heißt, wo der eine Theil selbst nach einem Gesetze eine allgemeine Form zum Handeln vorschreibt; der andere, gleich der reflektirenden theoretischen Urtheilskraft, nach einer Reflektion Postulate ableitet und aufstellt. Soll also nun der Begriff »Offenbarung« in dem Vorstellungsvermögen a priori seine Quelle und seinen Ursprung haben: so muß er ihn hier in einem von den angezeigten Theilen, welche das Vorstellungsvermögen insgesammt bestimmen, finden. Denn außer diesen giebt es weiter kein Feld und keinen Boden, wo er entspringen könnte; — wir müßten denn die reine Sinnlichkeit, die reine Form der Anschauung und die formalen Anschauungen hieher rechnen; denen aber nicht, wie ich schon oben gezeigt habe, der Begriff »Offenbarung« angehören kann. Nun aber ist derjenige Antheil des Vorstellungsvermögens, welcher Verstand heißt, in der neuern Philosophie in seine ersten Elemente dem ganzen Umfange nach aufgelöst und zergliedert worden, daß wir hier vergebens nach einer Spur suchen würden, um auf den Ursprung des Begriffs »Offenbarung« zu

konnten. Alles, was dieser Verstand seiner reinen ursprünglichen Einrichtung nach enthält, sind Kategorien, die für die Erfahrung gelten, und die, auf die Sinnlichkeit angewandt, Abzeichnungen in den reinen Formen der Sinnlichkeit bestimmen, welche Schemate heißen. In den vier ursprünglichen reinen Formen des Denkens und ihren Unterabtheilungen ist das ganze Gebiet des Verstandes ausgemessen. Eben so wenig würden wir den Begriff »Offenbarung« in dem andern koordinirten Theile dieses theoretischen Vermögens, in demjenigen, welcher der reflektirenden Urtheilskraft zugehört, und die durch Reflektion eigene Gesetze bildet und bestimmt, auffinden. Der Titel aller dieser Gesetze, welche die Reflektion der Urtheilskraft zum Behufe der Erfahrung und der besondern Fälle der Erfahrung aufstellt, heißt Zweckmäßigkeit, die nach den verschiedenen Beziehungen des Gegenstandes entweder subjektive oder objektive, relative oder innere Zweckmäßigkeit u. s. w. ist. Dieser Begriff wird hier gebildet von der reflektirenden Urtheilskraft, indem sie den Begriff Zweck, welcher durch die freye bestimmte Kausalität unsers Wesens selbst aufgegeben ist, und den wir aus uns kennen lernen, herbeyführt, und ihn in eine analoge Nebenbedeutung umwandelt. Aber in diesem Begriffe finden wir auch nicht den kleinsten Zug, den wir als das erste Element zu dem Begriffe Offenbarung ansehen könnten. Wenn wir auch den Begriff oder das Objekt Offenbarung unter dem Begriff Zweckmäßigkeit subsumiren, und über diesen Gegenstand so reflektiren, daß wir den Begriff der Zweckmäßigkeit auf ihn anwenden: so ist doch immer durch diese Operation, welche natürlich und möglich ist, der bestimmte, eigentliche Begriff Offenbarung nicht gefunden. Und ich sehe überall, was den Antheil der reflektirenden theoretischen Urtheils-

Urtheilskraft anbetrifft, keinen Weg und keine Aussicht, ihn hier wirklich zu entdecken.

Aber vielleicht sind wir so glücklich, den Ursprung dieses wundervollen geheimen Begriffs in dem höhern praktischen Vermögen, in unserer Vernunft zu entdecken; — in dem Antheile vielleicht der praktischen Vernunft, welchen ich, in Absicht auf sein gebietendes, allgemeines, praktisches Gesetz, bestimmende Vernunft nennen möchte. Ist es wohl möglich, ihn hier aus dem einfachen formalen Gesetze, welches alle Handlungen der Form nach bestimmt oder bestimmen soll, welches blos auf die Art und Weise des Thuns und Handelns gehet, zu entwickeln, und ihn daraus zu entziffern? Ich darf ja hier blos auf die allgemeine Bekanntschaft unserer Zeit mit der Schrift »Kritik der praktischen Vernunft« verweisen, um mich hier aller Analyse, aller weitern Worte zu überheben, die die Unmöglichkeit, den Ursprung dieses Begriffs hier zu entdecken, und ihn der bestimmenden praktischen Vernunft zuzuschreiben, darstellen könnten. Ein einiges einziges Gesetz ist hier, — und mit diesem Gesetze hat doch unser Begriff gar nichts Gleichartiges und Homogenes. Mehr Hoffnung dürften wir vielleicht haben, und wir müssen sie haben, — denn wenn hier die Quelle nicht ist: so verschwindet für uns alle Möglichkeit, auf sie zu kommen, da wir bis jetzt, außer diesem einen, alle Theile unsers Vorstellungsvermögens in dieser Rücksicht betrachtet haben, — mehr Hoffnung, sage ich, dürften wir vielleicht noch haben, die Quelle dieses Begriffs in der reflektirenden praktischen Vernunft zu finden, die Postulate aufstellt, welche ihrem allgemeinen Charakter nach schon mehr mit dem Begriffe Offenbarung übereinstimmen. Aber ist auch hier nicht die ganze Anzahl, dies ganze

Bayerische Staatsbibliothek München

Vermögen von Postulaten, womit die reflektirende praktische Vernunft gleichsam wuchert, von Kant aufgezählt! Giebt es außer diesen höchsten Postulaten vom Daseyn Gottes, von dem höchsten vollendeten Gute noch ein drittes, welches sich an jene anschließt, und welches vielleicht unserm Begriffe »Offenbarung, übersinnlich,« göttlich geoffenbarter Religion entspricht? —

So weit sind wir denn endlich in den Bemühungen, irgend einen Geburtsort für den wundervollen Begriff »Offenbarung« zu finden, gekommen! — Ueberall sehen wir keine Spur, kein Zeichen, das uns auf jenen Ursprung hinführen könnte. Aus der Erfahrung insgesammt, a posteriori kann er nicht entspringen; die Merkmale, das Eigenthümliche der Erfahrung reimt sich nicht mit den inneren wesentlichen Bestandtheilen der Offenbarung, ihr Ursprung muß höher liegen, muß einen Geburtsbrief a priori aufzeigen. Aber auch dieses a priori ist erschöpft; auch hier sind wir verlassen — wenn wir wenigstens das aufnehmen, und nur das aufnehmen, was bisher in der neuesten Philosophie über dieses a priori ist festgesetzt worden. Vielleicht aber, daß wir in der Folge doch noch einen Faden auffinden, durch den sich jener bis jetzt noch nicht zergliederte Begriff an irgend einen Theil des Vorstellungsvermögens anschließt, und zugleich an einen solchen, wo er wirklich entspringen kann, d. h. wo die Merkmale des Begriffs mit dem Charakter dieses Antheils des Vorstellungsvermögens zusammenstimmen. Bey dieser vorläufigen Untersuchung konnten wir aber nichts weiter, als die allgemeinsten, gewissesten Merkmale unseres Begriffs voraussetzen und als wahr annehmen; denn die Rechtfertigung kann nur erst aus dem Quell, aus dem dieser Begriff entspringt,

geschehen. Jene vorläufige Voraussetzung war aber nöthig, wenn wir uns nur einigermaaßen in den Standpunkt der Untersuchung orientiren wollten.

Alle möglichen Wege, die Offenbarung oder das Objekt der Offenbarung zu beurtheilen, lassen sich a priori auf bestimmte Arten und Weisen, die im Vorstellungsvermögen selbst gegründet sind, zurückführen. Da jene Beurtheilung selbst nur nach gewissen Principien geschehen kann: so siehet man wohl, wie die Art, von wo man bey diesen Principien ausgeht, a priori angegeben werden kann. Man kann erstlich von theoretischen Principien ausgehen, und die Offenbarung, das, was geoffenbart ist, und ob etwas geoffenbart ist, nach den Sätzen der bestimmenden theoretischen Urtheilskraft auszumachen suchen. Hier werden die a priori gegebenen Gesetze des Verstandes zu Grunde gelegt, nach diesen wird geschlossen, und diese werden auf das, was geoffenbart seyn soll, angewandt. Oder man gehet zweytens von der reflektirenden theoretischen Urtheilskraft aus; man sucht zu dem besondern Gegenstande, welcher Offenbarung ist, den in seiner Art auf dem ganzen Felde der Erfahrung einzigen, allgemeinen Begriff zu finden, nach dem er erklärt, sein Ursprung erläutert und verständlich gemacht werden könne. Da es aber doch hier schwer seyn würde, eine besondere allgemeine Regel in dieser reflektirenden Urtheilskraft aufzufinden, welche den besondern Charakter der Offenbarung in sich enthielte: so kann hier blos nach der allgemeinen Maxime, nach der allgemeinen Regel der Zweckmäßigkeit, (subjektiv oder objektiv, — dieses entweder formal oder real, — dieses entweder relativ oder innerlich absolut) geurtheilt werden. Denn woher sollte die reflektirende Urtheilskraft die Daten zu dem Begriffe »Offen-

barung« (unmittelbare göttliche Veranstaltung, unmittelbar göttliche Belehrung) — hernehmen? Oder man kann auch drittens bey der Beurtheilung der Offenbarung ganz von einer empirischen theoretischen Betrachtung ausgehen — wo es freylich wenig oder gar nicht Beurtheilung ist, — wo nur nach gewissen Rücksichten, die aus dem allgemeinen Reiche der Erfahrung geschöpft werden, der Gegenstand der Offenbarung aufgenommen wird. Viertens kann man auch bey Beurtheilung des Geoffenbarten und einer wirklich vorhandenen Offenbarung von dem Theile des Vorstellungsvermögens, welcher praktische Vernunft heißt, anfangen, das Gesetz derselben der Beurtheilung zum Grunde zu legen, und den Gegenstand der Offenbarung in seiner Bedeutung, seiner Wirklichkeit und Möglichkeit nach diesem allgemeinen praktischen Gesetze zu bestimmen suchen; oder fünftens auch, — welches doch möglich ist, ob man es freylich bisher weniger versucht hat, und ob diese Beurtheilung gleich nur einzeln geschehen ist, welches wir also als einen blos möglichen Fall annehmen, — von der reflektirenden praktischen Vernunft, die gewisse Postulate enthält, bey Beurtheilung des Gegenstandes »Offenbarung« ausgehen, und nach diesen Postulationen die Rechtmäßigkeit, die Möglichkeit der Offenbarung auszumachen, bemüht seyn.

Nach diesen Fällen, die wir jetzt a priori angenommen und als möglich gesetzt haben, haben wir denn aber auch wirkliche Versuche aufzuweisen, in welchen man von jenen verschiedenen Wegen bey Erforschung eines Objekts, welches Offenbarung heißt, ausgegangen ist? Die Parthey derjenigen, welche gar keine Offenbarung statuiren, sie gar nicht für möglich halten, ist bekannt, — sie heißen Offenbarungsläugner —

und diese müssen nothwendig auf diese Resultate, wenn sie konsequent bleiben wollen, kommen, wenn und sobald sie von theoretischen Grundsätzen a priori, von den Gesetzen des Verstandes ausgehen. Nach diesen Gesetzen des Verstandes dürfen wir gar nicht die sinnliche Kette im Reiche der Erfahrung verlassen; das Gesetz der Kausalität führt uns selbst strenge in der Reihe der sinnlichen Erscheinungen hinauf und hinab; — hier also nichts, was uns eine unmittelbare göttliche Veranstaltung und Anordnung zu statuiren nöthigen könnte; ja, wir müssen nach diesem Wege, von dem wir ausgehen, alles, was Wunder, was Offenbarung heißt, als leeren, inhaltslosen, ganz unverständlichen Begriff verwerfen, und ihm gar keinen Platz unter den Gegenständen der Erfahrung einräumen. Konsequenter, als diese Denkart, kann nichts seyn, sobald man von diesen angezeigten Principien, den nothwendigen Gesetzen, die blos Erfahrung statuiren, ausgeht; man kann hier nicht anders, als das, was als Objekt der Offenbarung ausgegeben wird, selbst für eine Wirkung der sinnlichen Kausalität in der Naturordnung halten. Diese Parthey von Offenbarungsläugnern ist groß; — sie muß aber immer kleiner werden, je mehr man sich von der Rechtmäßigkeit seiner Principien, nach denen man beurtheilt, selbst Rechenschaft zu geben sucht; denn nicht jedes Princip der Beurtheilung ist rechtmäßig, wie ich schon oben bemerkt habe, ob es wohl rechtlich seyn kann. Ein rechtmäßiges Princip der Beurtheilung ist ein solches, das selbst von der Quelle, aus welcher der Begriff entspringt, abgezogen ist, und so mit diesem zu beurtheilenden Begriffe übereinstimmt. Dem zweyten möglichen Gange, die Offenbarung und das, was geoffenbart seyn soll, nach der theoretischen reflektirenden

Urtheilskraft zu betrachten, und hiernach einen Maaßstab der Beurtheilung zu nehmen, entspricht die Ansicht der Offenbarung, wo man sie als ein zweckmäßiges Mittel der Belehrung, der Erziehung annimmt, wo man teleologisch über das Objekt der Offenbarung reflektirt. Bey dieser Ansicht ist es aber nun auch nicht anders möglich, als gleich den andern Naturobjekten, in welchen man Zwecke wahrnimmt oder nach Zwecken über sie reflektirt, sie blos als eine mittelbare Anstalt Gottes anzusehen und zu betrachten, so daß hier das eigenthümliche, gewisse, sichere Merkmal »unmittelbare göttliche Veranstaltung« wegfällt. Hier als diesem möglichen Gange der Beurtheilung entsprechend, haben wir den Versuch von Jakob: »Ueber die Religion« (Annalen der Philosophie und des philos. Geistes, 1796. 2tes St.) aufzuweisen. Sobald man hier konsequent bleibt, und nicht ein fremdes Merkmal hineinträgt, nicht einen Sprung von der reflektirenden theoretischen Urtheilskraft zu der reflektirenden praktischen Vernunft macht, kann man nicht anders, als das Objekt der Offenbarung, wie in andern teleologischen Naturbetrachtungen, für eine mittelbare, obgleich göttliche Anstalt halten. »Hierzu bietet sich nun,« heißt es in jener oben angeführten philosophischen Abhandlung, »eine praktische Ansicht der Bibel an, welche die theoretische Betrachtung derselben ganz und gar nicht hemmt, sondern dieser vielmehr »ihre vollkommne Freyheit verstattet. So wie man nämlich »die ganze Welt und alle einzelne Erscheinungen derselben auch »von einer teleologischen Seite ansehen kann, indem man aus »sittlichen Gründen voraussetzt, sie sey eine Verbindung von »lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchste moralische »Gut abzielen, und eine Bestätigung dieser Voraussetzung in

» den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieser Vor=
» aussetzung sich reimen, ohne deshalb einen Beweis für sie
» in denselben zu suchen; so kann man auch ein vorhandenes
» Religionsbuch teleologischer Seits als eine Veranstaltung Got=
» tes zur religiösen und moralischen Kultur der Menschheit be=
» trachten, wenn und in sofern sein Inhalt mit den morali=
» schen Ideen zusammenfällt. Denn daß ein moralischer
» Welturheber auch Anstalten treffe, um die Moralität und
» die Religion in den Menschen zu wecken und zu befördern,
» reimt sich mit der Idee desselben sehr gut. Folglich kann
» man auch über gewisse vorhandene Anstalten, die geschickt
» sind, diesen Zweck zu befördern, also reflektiren, als ob sie
» hierzu eingerichtet wären. Eine solche Veranstaltung würde
» nun objektiv, als eine wahre Offenbarung gedacht werden,
» und ein Wunder, d. i. theoretisch genommen, etwas ganz
» unverständliches, unbegreifliches, und daher ganz unzu=
» läßiges seyn. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder
» können aber als bloße Reflektionsbegriffe gelten, denen
» theoretisch genommen, nicht die allermindeste Realität zu=
» kommt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein
» Streit darüber habe entstehen können, wenn nicht bekannt
» wäre, daß es dem Reflektionsbegriffe eines Zweckes in der
» Natur eben so ergangen ist, der im theoretischen Gebrauche
» ebenfalls alle seine Bedeutung verliert und so eine Veranlas=
» sung endloser unverständlicher Fehden wird. Es ist aber an
» diesen Begriffen, wenn man sie als bloße Reflektionsbegriffe
» betrachtet, gar nichts auszusetzen, und im gemeinen Unter=
» richte muß es nicht darauf angelegt werden, die Natur die=
» ser Begriffe zu zerlegen. Denn dieses würde hier ganz zweck=
» widrig seyn, sondern nur ihren Gebrauch gegen jeden mora=

» lischen Misbrauch zu sichern. — Es entstehen daher in An=
» sehung dieser Begriffe besonders zwey Fragen, nämlich 1)
» wie müssen die Erscheinungen beschaffen seyn, worauf diese
» Begriffe angewandt werden können, und 2) welcher Ge=
» brauch ist von den Begebenheiten zu machen, worauf sie
» schon seit langen Zeiten angewandt sind?

» Was die erste Frage betrifft: so muß sich schlechterdings
» ein moralischer Zweck in den Begebenheiten entdecken lassen,
» welche als von Gott kommend angesehen werden sollen. Der
» Mangel an Einsicht, wie diese Begebenheiten durch Natur=
» ursachen hervorgebracht sind, wird die Reflektion, daß sie
» von Gott kommen, desto schleuniger herbeyführen, und die
» Unbekanntschaft mit der Natur und dem Ursprunge dieser
» Betrachtungsart wird leicht veranlassen, daß eine solche
» Reflektion für Einsicht gehalten und mit der theoretischen Er=
» kenntniß dieser Dinge verwechselt wird. Dieser Misbrauch
» der Idee ist jedoch nicht nothwendig, sondern blos zufällig,
» und kann also weggeschafft und verhütet werden. Wenn sich
» also entdeckt, daß durch eine Reihe von Begebenheiten ein
» moralischer Zweck insonderheit ist befördert worden; so kann
» über diese also reflektirt werden, als ob sie durch Veranstal=
» tung der Gottheit so geordnet und gewirkt worden wären.
» Die theoretische Betrachtung derselben Dinge ist hiervon ver=
» schieden, und gehet ihren Gang nach Naturgesetzen für sich
» fort. Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und
» Weise enthalten, wie nach und nach ein großer Theil des
» menschlichen Geschlechts seine moralische und religiöse Aus=
» bildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, quali=
» ficirt sich nun allerdings zu einer solchen Reflektion, daß man
» diese Begebenheiten als von Gott selbst veranstaltet ansehen

» kann, und da insonderheit die darin gegebenen Belehrungen,
» nicht sowohl durch wissenschaftliches Studium, als vielmehr
» durch die Natur selbst hervorgebracht zu seyn scheinen, und
» dennoch so zweckmäßig sind: so wird der Gedanke, daß in
» dieser Ordnung der Natur eine höhere Direktion sichtbar sey,
» außerordentlich leicht herbeygeführt, da in den Naturgesetzen
» selbst kein Grund einer solchen Zweckmäßigkeit gefunden wer-
» den kann. — Wenn nun gleich durch die theoretische Be-
» trachtung dieser Begebenheiten alles als Natur befunden und
» selbst alle menschlichen Schwachheiten und Unvollkommenhei-
» ten dabey angetroffen werden sollten, die von dem langsamen
» und natürlichen Fortgange des menschlichen Geistes unzer-
» trennlich sind: so würde dieses alles jene Reflektion doch nicht
» hemmen, sondern nur in so weit einschränken, daß die mo-
» ralischen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten
» gehalten und selbst zu den Produkten der Gottheit gerechnet,
» diese Reflektion nicht mehr zulassen, weil sie als moralische
» Mittel nicht gedacht werden können: die moralische Wirkung
» selbst aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und
» verehrt werden. Ob nun gleich dergleichen Reflektion über
» jedes Naturereigniß, worin ein Einfluß auf einen moralischen
» Zweck bemerkt wird, anwendbar ist, indem schon die ganze
» Natur a priori als den moralischen Zwecken untergeordnet
» angesehen werden muß: so wird dieselbe doch vornehmlich
» an derjenigen Begebenheit haften müssen, welche theils durch
» ihren wirklichen Einfluß auf die Bestimmung des Menschen,
» theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch sie
» durch den Begriff einer besonderen göttlichen Veranstaltung
» gedacht ist, sich vorzüglich wichtig und die Anwendung jenes
» Begriffs geläufig gemacht hat. Dieses ist bey uralten reli-

»giösen Urkunden der Fall. Erstlich sind hier die bestimmten »Naturursachen, wodurch dergleichen Produkte erzeugt wer»den, und die ganze Art ihrer natürlichen Entstehung verbor»gen, gemeiniglich auch historisch unerforschlich, und zwey»tens ist deren Einfluß auf die moralische und religiöse Kultur »der Menschheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. »Beyde Umstände fordern vorzüglich zur teleologischen Re»flektion auf. Der erstere, weil da, wo die Naturursachen »in dunkel gehüllt sind, für den Verstand nichts übrig bleibt, »als teleologische Betrachtung, wozu er auch gerade dann am »geneigtesten ist; der zweyte, weil die teleologische Reflektion »doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo ei»ne Beziehung der Begebenheiten auf moralische Zwecke ficht»bar ist. Also den Inhalt der Religionsurkunden, so weit er »eine Geschichte der Mittel enthält, wodurch die moralische »und religiöse Kultur des menschlichen Geschlechts erhalten »und befördert worden ist, für Offenbarung zu halten und zu »glauben, daß sowohl die Begebenheiten als selbst die Auf»zeichnung derselben ein göttlicher Zweck sey, welcher, in »wiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angesehen »wird, allemal ein Wunder ist, ist in der That ein sehr na»türlicher, und recht verstanden, auch ein wahrer Gedanke, »der nur dadurch falsch wird, daß man ihn in der Folge als »Erkenntniß gebraucht und aus der Vorstellung der Objekte »selbst ihre göttliche Kausalität zu erweisen unternimmt.«

Betrachtet man, denn beurtheilen kann ich hier nicht sagen, weil es blos ein empirisches Auffassen ist, die Offenbarung blos a posteriori als ein vorhandenes, gegebenes Objekt, das nun einmal in der Erfahrung auftritt, und eben so gewiß ist, als die andern Objekte, welche die Erfahrung,

die Wahrnehmung zeigt, ohne zu fragen oder zu zweifeln, wie ein solches Objekt der unmittelbaren göttlichen Veranstaltung in der Sphäre der sinnlichen Erscheinungen nach sinnlicher Kausalität erkannt oder als Wunder bewiesen werden könne: so kommt hier das ganze Gefolge der sogenannten Rechtgläubigen und Rechtglaubenden zum Vorschein, die sich dem blinden Glauben ergeben; weil das natürlich in Absicht auf den Geist blind ist, wovon man die Möglichkeit, den Grund nicht einsieht oder auch darnach zu fragen nicht einmal bemühet ist. Sobald konsequent das heißt, blos der ersten Ansicht der Dinge, wie sie erscheinen oder auch scheinen, folgen: so ist freylich auch dies eine konsequente Denkart und man kann sie dem Orthodoxen nicht absprechen.

Wenn man aber vielleicht von dieser empirischen Anschauungsart, wo die Offenbarung als etwas Gegebenes, übernatürlich Gegebenes angenommen wird, dennoch auf theoretische Gründe des Verstandes zurückgehet, um erstlich das Historische der Offenbarung, wie sie vielleicht als Geschichte auftritt, daß das, was erzählt wird, wirklich geschehen sey, zu bewähren; zweytens, daß es geschehen seyn könne, d. h., daß die Fakta übersinnlichen, unmittelbar göttlichen Ursprung haben, daß sie nicht aus dem ganzen Reiche der Erfahrung erklärt werden können, und hier gar nicht möglich sind: so entstehet nun eine Antinomie, eine Dialexe zwischen dem erst angenommenen, »es ist ein Gegebenes und zwar übernatürlich, unmittelbar von Gott Gegebenes — die Offenbarung« und dem zweyten, nach theoretischen Grundsätzen a priori sie und ihre Möglichkeit bestimmen zu wollen. Dort, wo das Gegebene als ein Gegebenes, ohne daß die Vernunft darüber philosophiren darf, in wiefern die Offenbarungssätze mit den Begriffen der natür-

lichen Religion oder mit dem Begriffe von Gott übereinstimmen, aufgenommen worden; hier, wo wiederum bezweifelt oder selbst verneint werden muß, daß ein Objekt, welches man Offenbarung nennt, einen unmittelbar göttlichen Ursprung habe; weil weder die historischen Fakta, die Wunder, daß sie wirklich geschehen sind, unwidersprechlich bestätigt, noch dem philosophischen Theile der Untersuchung, daß solche Fakta wirklich unmittelbar göttlichen Ursprung haben, Genüge geschehen und dieses theoretisch bewiesen werden kann. Denn die historische Bestätigung der Wunder, daß sie geschehen sind, ist in sofern unmöglich, weil nach aller historischen Bewährung der Fakta, die sie begleiten, dennoch immer etwas zu finden seyn wird, was zum Zweifeln, zum Nichtglauben Anlaß giebt. Bey Faktis, die in dem Kreise der Erfahrung liegen, ist freylich die historische Bewährung zureichend, um sie als wirklich geschehen zu bestätigen; weil hier das Allgemeine, daß sie mit der Erfahrung übereinstimmen, schon vorausgehet, und den Bürgen der Möglichkeit abgiebt und das historische Abhören der Zeugen nur *supplementum fidei* ist. Aber bey den sogenannten Wundern, die historisch bestätigt werden sollen, fehlt das allererste, die Basis und das Fundament des Historischen, nämlich die Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Erfahrung. Und hier ist also eine historische Bestätigung und ein historischer Glaube ganz und gar nicht möglich. — Im Grunde ist ein solcher Gang in der Beurtheilung der Offenbarung, den wir eben beschrieben haben, ganz gleich mit dem ersten, wo man ganz von theoretischen Grundsätzen a priori anfängt und daher die Möglichkeit einer Offenbarung zu deduciren sucht, — nur daß der Weg, der Ausgang gleichsam verschieden ist. Dort fängt man von

reinen theoretischen Grundsätzen an, und gehet auf die Untersuchung der Möglichkeit eines bestimmten Gegenstandes, der als Offenbarung gegeben ist; hier fängt man von dem bestimmten Gegenstande der Offenbarung an, und gehet von demselben zu den allgemeinen Gesetzen des theoretischen Beurtheilens zurück. Diese beyden Versuche müssen also die Offenbarung (theoretisch) läugnen. Diesem letztern möglichen Gange aber, von dem a posteriori anzufangen und zu dem a priori zurückzugehen, entspricht der Versuch »von Niethammer, Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, (1795)« in welchem viel Scharfsinn gezeigt und verschwendet ist. Ich sage »verschwendet« weil sich in der Folge unserer philosophischen Geschichte, die bey ihrem Zurückführen der Meinungen über Offenbarung auf ihre nothwendigen a priori aufgegebenen Gründe im menschlichen Verstande endlich der Ursprung des Offenbarungsbegriffs und also das rechtmäßige Beurtheilungsprincip desselben entdecken muß, zeigen wird, daß eine theoretische Beurtheilung der Offenbarung nach a priori gegebenen Gesetzen des Verstandes ein unrechtmäßiges Princip auf dem Gebiete der Offenbarung ist, und ein philosophisch-theoretischer Beweis oder Versuch, es theoretisch zu beweisen, »daß eine solche Thatsache, die in »der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Naturbe»gebenheit sey, d. h., daß sie nicht blos aus den bekannten »Gesetzen der Natur nicht erklärt werden könne; sondern aus»drücklich, daß in dem unendlichen Progressus der Erfahrung »niemals ein Gesetz der Natur, aus dem sie erklärt werden »könnte, anzutreffen seyn werde, und daß sie folglich, da »sie auf eine übersinnliche Ursache als Wirkung bezogen wer-

»den müsse, ein Wunder sey (s. S. 23. obiger Schrift),« ein fremder Beweis und eine fremde Bemühung, die nicht gelingen kann, und wenn sie auch gelingt, doch nichts beweist, — ein principium peregrinum ist. Die Hauptsätze aber, nach welchen jene Schrift ihr Verfahren und ihren Gang zu rechtfertigen bemühet ist, sind folgende: »Um uns von dem »göttlichen Ursprunge einer gegebenen Religion überzeugen zu »können, werden wir also ein Kriterium nöthig haben, woran »sich unwidersprechlich erkennen läßt, daß jene Belehrungen, »die uns im Namen der Gottheit mitgetheilt sind, wirklich »Nachrichten aus der übersinnlichen Welt seyen. Aus dem »Inhalt jener Belehrungen kann ein solches Kriterium nicht »hergenommen seyn. Mag eine Lehre noch so heilsam, noch »so edel, noch so vortrefflich, mag sie sogar, entweder an »sich oder doch auf der Stufe der Kultur des Zeitalters, in »welchem — oder des Menschen, durch welchen sie bekannt »geworden ist, unbegreiflich seyn: alles dies kann uns kein »befriedigendes Merkmal geben, um sie daran für göttlich zu »erkennen. Als einer Nachricht aus der übersinnlichen »Welt muß ihr eine Thatsache aus der übersinnlichen »Welt an der Seite stehen, welche wir als die einzig gültige »Beglaubigung des Zeugnisses aus der übersinnlichen Welt »können gelten lassen. — Dieses wirklich Geschehenseyn einer »Thatsache aus der übersinnlichen Welt darzuthun, erfordert »aber einen zusammengesetzten Beweis. Das Geschehenseyn »der Thatsache selbst als Thatsache muß zuerst erwiesen seyn; »alsdann aber muß auch noch überdies erwiesen werden, daß »die wirklich geschehene Thatsache übersinnlich, d. h. Wirkung »einer übersinnlichen Ursache sey. Das erstere hat der Histo»riker, das zweyte der Philosoph zu leisten. — Der Philo»

» soph hat nunmehr zu erweisen, daß eine solche Thatsache,
» die in der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Na-
» turbegebenheit sey, d. h., daß sie nicht blos aus den bekann-
» ten Gesetzen der Natur nicht erklärt werden könne, sondern
» ausdrücklich: daß in dem unendlichen Progressus der Erfah-
» rung niemals ein Gesetz der Natur, aus dem sie erklärt wer-
» den könnte, anzutreffen seyn werde, und daß sie folglich,
» da sie auf eine übersinnliche Ursache als Wirkung bezogen
» werden müsse, ein Wunder sey. — Das Princip der Be-
» urtheilung eines Gegenstandes kann nirgend anders her als
» aus dem Begriffe desselben abgeleitet werden. Nun enthält
» der Begriff einer von Gott gegebenen Religion drey verschie-
» dene Begriffe; den Begriff der Religion, den Begriff des
» von Gott Gegebenseyns und den Begriff des Gegebenseyns
» überhaupt. Es sind also auch drey Principe zur Beurthei-
» lung derselben möglich. Es ist aber bey der Bestimmung
» des Inhalts einer von Gott gegebenen Religion das Princip,
» welches sich an das Gegebenseyn derselben streng hält,
» schlechthin das einzige, welches konsequent befolgt eine völlig
» reine und durchaus wahre Darstellung ihres Inhalts geben
» kann. Mithin sind die aus den beyden andern Begriffen ab-
» zuleitenden Principe, in wiefern sie bey der Bestimmung des
» Inhalts eine Abweichung von dem Begriffe des Gegeben-
» seyns fordern oder veranlassen, heterolog. — Die Beur-
» theilung, ob eine für geoffenbart angekündigte Lehre wahr
» sey, hängt also nicht davon ab, daß sie mit den Gesetzen
» unserer Vernunft übereinstimme, sondern davon, daß es be-
» wiesen sey, sie sey von Gott geoffenbart. Dieser Beweis
» aber hängt lediglich davon ab, daß gezeigt werde, eine Leh-
» re sey durch ein Faktum aus der übersinnlichen Welt als gött-

» lich bestätigt. Ist dies von einer Lehre bewiesen, so muß sie, » (da sie für göttlich erkannt ist) für wahr angenommen wer- » den, wenn sie auch unserer Vernunft nicht blos unbegreiflich, » sondern selbst widersprechend wäre; und unser Begriff von » Wahrheit muß sogar selbst darnach bestimmt und erweitert » werden. Wie könnten wir uns vermessen, aus der engen » Sphäre unserer Vernunfteinsicht bestimmen zu wollen, was » Gott, der höher ist, denn alle Vernunft und der selbst die » Quelle aller Wahrheit ist, nicht sagen könne? Wer sind wir, » daß wir richten dürfen, was ihm zukomme?« — Nachdem der Verfasser nun nach diesem Gedankengange, nämlich von dem theoretischen Princip aus, gezeigt hat, daß allein die Göttlichkeit einer gegebenen Religion durch den Beweis der übersinnlichen Thatsache erhärtet werden könne: er aber (indem schon zum voraus a priori gewiß zu bestimmen ist, daß ein solcher Erweis von theoretischen Grundsätzen aus ganz unmöglich ist,) problematisch annimmt, » ein solcher Erweis möchte nicht zu führen seyn;« so wendet er sich dann zu dem zweyten möglichen Wege, die gegebene Religion zu begründen und zu beurtheilen, als zu einer einstweiligen Ausflucht im Nothfall, nämlich, nach dem praktischen Princip sie zu beurtheilen. » Es wird also rathsam seyn, — heißt es, — » vor der Hand jenen andern Weg, der so langsam zum Ziele » führt,*) zu verlassen, und diesen näher gelegenen (den » praktischen) desto aufmerksamer zu verfolgen, indem wir, » anstatt ungewiß auf die Vollendung jenes Beweises zu war- » ten,

*) Von theoretischen Grundsätzen aus kann dieser Weg nicht nur nicht langsam, sondern gar nicht zum Ziele führen, weil der Standpunkt unrechtmäßig ist.

»ten, lieber sogleich den Versuch machen wollen, der uns ei=
»nen schnellern und sichern Erfolg verspricht, die in dem
»menschlichen Geiste a priori vorhandene Grundlage aller
»Religion aufzusuchen.«

In den neuern Zeiten, wo die philosophirende Vernunft mehr erwachte oder wo sie sich vielmehr weniger ums Philoso=phiren, als um das Philosophische und um Philosophie be=warb, d. h., wo sie weniger blos um gewisser Resultate wil=len philosophirte, als die Principien des Philosophirens und des Philosophischen bestimmte, — sahe man aber deutlich ein, daß eine Offenbarung nicht für das Theoretische und für die theoretische Beurtheilung gehöre, sondern blos auf das Prak=tische abzwecken könne, und auch daher nach solchen prakti=schen Principien beurtheilt werden müsse. Daher daß auch in den neuen und den neuesten Zeiten mehrere Versuche hervorge=kommen sind, die den möglichen Wegen, von der praktischen Vernunft aus die Offenbarung zu beurtheilen, entsprechen. Gehet man von dem Theile der praktischen Vernunft aus, wel=cher der bestimmende heißt, welcher, wie der Verstand für das Theoretische allgemeine Gesetze, für das Praktische ein noth=wendiges allgemeines Gesetz giebt: so kann zwar hier die ob=jektive Möglichkeit und Wirklichkeit eines Offenbarungsobjekts eben so wenig bestimmt geläugnet, als bejaht werden; aber es bleibt doch hier eine hypothetische Möglichkeit, daß eine Offen=barung seyn könne und seyn müsse, wenn sie gewissen Be=dürfnissen der Menschheit entspreche, die ohne sie nicht erfüllt oder befriedigt werden könnten. Von diesem praktischen Prin=cip aus wird aber auch nun, wenn ein bestimmter Zweck, wo=zu Offenbarung da seyn soll oder da ist, festgesetzt wird, die Vernunft, und zwar die praktische Vernunft, die oberste Rich=

terinn der Offenbarung. Diese muß sich ganz nach der Vernunft, nach den Bedürfnissen derselben bequemen; sie wird subordinirt: die Vernunft ist das erste Glied und alles, was die Offenbarung enthält, wenn es zweckmäßig, wenn es verständlich seyn und seinem Zwecke entsprechen soll, muß um jener Bedürfnisse willen, für welche die Offenbarung angenommen wird, der Inhalt derselben mag nun dargestellt seyn, wie er will, moralisch interpretirt und ausgelegt, — und ist der Inhalt (vermeintlich) unter Bildern dargestellt, allegorisch ausgelegt werden. Man siehet hier die Konsequenz und die konsequente Denkart in den Schlüssen und Folgerungen in den Versuchen unserer jetzigen neuern Offenbarungslehrer, sobald man von diesen Principien der bestimmenden praktischen Vernunft ausgeht. Diesem Gange der Beurtheilung entsprechen mehrere Versuche, die in den neuern Zeiten das Philosophiren hervorgebracht hat, — »Fichte's Kritik aller Offenbarung« — »Tiefrunks Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs« — und mehrere andere, die diesen nachphilosophirten, und nicht weiter zu forschen sich bemüht haben. Ob es aber nicht ein übereiltes Princip ist, nach Grundsätzen der praktischen bestimmenden Vernunft die Offenbarung zu beurtheilen, ob es mehr als Hypothese ist, ob es ein rechtmäßiger Grundsatz ist, und nicht vielmehr ein blos rechtlicher und fremder, wird die Folge unserer Untersuchung entscheiden. Wenn der Begriff »Offenbarung« wirklich nach gewissen angenommenen Bedürfnissen der praktischen Vernunft entspringen kann: so ist das Princip der Beurtheilung richtig. Dieses ist die Probe. Kann aber jener Begriff nicht aus diesen angenommenen Bedürfnissen entspringen, daß er vielmehr noch vorhergehen muß, wenn man eine

Anwendung desselben auf die Erfüllung eines Bedürfnisses machen will: so ist es auch gewiß, daß jener Begriff eine andere Quelle haben, anders woher gegeben seyn und anders woher abgeleitet werden müsse; — wenn überhaupt eine solche Ableitung, eine solche Deduktion möglich ist. Denn, übrigens muß man schon sehr viel Mißtrauen in das Verfahren setzen, das so wenig dem philosophischen Gange, a priori anzufangen, und von dem a priori weiter fortzuschließen, gemäß ist, wenn man um eines gewissen Zwecks willen, oder als einen Zweck einen Begriff deducirt, also rückwärts schreitet; da man hier nicht gewiß seyn kann, ob man sich nicht selbst eine Quelle erfindet, statt daß man sie nur finden sollte. Der Begriff muß den Zweck geben, aber nicht der Zweck den Begriff bey philosophischer Analysirung. — Um aber auch hier wieder diesen möglichen Gang in der Beurtheilung der Offenbarung, welcher von der praktischen bestimmenden Vernunft ausgehet, als einen wirklichen Versuch zu dokumentiren, als welches die philosophische Geschichte, die nicht blos die möglichen Fälle herzählen soll, thun muß, führe ich vors erste die besondern charakteristischen Stellen, die diesen Gang der Beurtheilung bezeichnen, aus dem oben genannten Buche »Kritik aller Offenbarung« (Königsberg, 1793.) an. »Daß das Sittengesetz in uns — heißt es in dieser Schrift, — seinem Inhalte nach als Gesetze Gottes in uns anzunehmen sey, ist »schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Exekutors des Vernunftgesetzes überhaupt, klar. Ob wir einen »Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, »ist die jetzt zu untersuchende Frage. — Die gegenwärtige »Aufgabe ist also die: ein Princip zu suchen, aus welchem »Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es

» wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischer Gesetzgeber
» angekündigt, und wie hat ers? — Dies läßt sich auf
» zweyerley Art als möglich denken, nämlich daß es entweder
» in uns als moralischen Wesen, in unserer vernünftigen Na=
» tur; oder außer derselben geschehen sey. — Die zweyte
» uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischer Gesetzge=
» ber ankündigen konnte, war außer dem Uebernatürlichen in
» uns, also in der Sinnenwelt, da wir außer diesen beyden
» kein drittes Objekt haben. — Eine Religion, die sich auf
» das erste Princip gründet, können wir, da sie den Begriff
» einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nen=
» nen: und eine solche, der das zweyte zum Grunde liegt,
» nennen wir, da sie durch ein geheimnißvolles übernatürliches
» Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich zu dieser
» Absicht bestimmt ist, geoffenbarte Religion. — Alle re=
» ligiösen Begriffe lassen sich nur a priori von den Postulaten
» der praktischen Vernunft ableiten. Da nun der Offenba=
» rungsbegriff eine gewisse Form solcher Begriffe zum Gegen=
» stande haben soll, und nicht von Seiten seiner Form, (näm=
» lich als Begriff) mithin, wenn seine reale Möglichkeit sich
» soll sichern lassen, nur von Seiten seines Inhalts deducirt
» werden kann, so haben wir seinen Ursprung im Felde der
» reinen praktischen Vernunft aufzusuchen. Er muß sich a
» priori von Ideen dieser Vernunft deduciren lassen, wenn
» auch nicht ohne Voraussetzung aller Erfahrung dennoch blos
» mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt und zwar oh=
» ne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um
» einer gewissen Erfahrung, die aber nicht als Erfahrung nach
» theoretischen, sondern als Moment der Willensbestimmung
» nach praktischen Gesetzen beurtheilt wird, und bey der es

» nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten
» Beobachtung, sondern um ihre praktischen Folgen zu thun
» ist, selbst das Gesetz nach praktischen Grundsätzen vorzu-
» schreiben. — Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, die-
» se Idee (der Offenbarung) aus den leeren Träumen der Ver-
» nunft herauszuheben, wenn sich nämlich in der Erfahrung
» und zwar — da hier von einem praktischen Begriffe die Re-
» de ist, — ein empirisch gegebenes praktisches Bedürf-
» niß zeigt, welches jenen Begriff, der a priori freylich
» nicht gegeben war, a polteriori zwar nicht giebt, aber
» doch berechtigt. — Die in der Deduktion des Begriffs
» der Offenbarung von praktischen Vernunftprincipien a priori
» vorausgesetzte Erfahrung ist die: es könne moralische We-
» sen geben, in welchen das Moralgesetz seine Kausali-
» tät für immer, oder nur in gewissen Fällen verliere,
» u. s. w. Die der Pflicht widerstreitenden Bestimmungen
» werden alle durch Eindrücke auf die durch empirische Sinn-
» lichkeit bestimmten Kräfte bewirkt; durch Sinnenempfindung,
» die entweder unmittelbar dem Gegenstande außer uns korre-
» spondirt, oder die durch die empirische Einbildungskraft re-
» producirt wird, durch Affekten, durch Leidenschaften. Wel-
» ches Gegengewicht soll nun der Mensch einer solchen Bestim-
» mung entgegensetzen, wenn sie so stark ist, daß sie die
» Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muß
» dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die
» Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich,
» und also fähig ist, einer Bestimmung der sinnlichen Natur
» des Menschen entgegenzuwirken, von der andern durch Frey-
» heit bestimmbar ist, und Spontaneität hat: und diese Kraft
» des Gemüths ist die Einbildungskraft. Durch sie also muß

»das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung »der Gesetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht wer»den. Diese Vorstellung nun gründet in der Naturreligion »sich auf Vernunftprincipien; ist aber diese Vernunft, wie »wir voraussetzen, gänzlich unterdrückt, so erscheinen die Re»sultate derselben dunkel, ungewiß, unzuverläßig. Auch »die Principien dieser Vorstellung sollten durch die Einbildungs»kraft vorstellbar seyn. Dergleichen Principien nun wären »Fakta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. Gott »ist, denn er hat geredet und gehandelt, muß sich der Mensch »in solchen Augenblicken sagen können: er will, daß ich jetzt »nicht so handle, denn er hat es ausdrücklich, mit solchen »Worten, unter solchen Umständen, u. s. w. verboten; ich »werde einst wegen der Entschließung, die ich jetzt fassen wer»de, unter gewissen bestimmten Feyerlichkeiten ihm Rechen»schaft geb n.«

Aus diesen ausgehobenen Stellen siehet man deutlich den Gang, der in jener ganzen Schrift, den Offenbarungsbegriff abzuleiten und den Endzweck der Offenbarung festzusetzen, herrschend ist. Von der praktischen bestimmenden Vernunft gehet die Deduktion dieses Begriffs aus, und nach dem angenommenen, hypothetisch vorausgesetzten empirischen Bedürfnisse einer Offenbarung heißt es: »der Begriff der Offenba»rung a priori setzt ein empirisch gegebenes moralisches Be»dürfniß derselben voraus, ohne welches sich die Vernunft »eine Veranstaltung der Gottheit, die dann überflüßig und »ganz zwecklos war, nicht als moralisch möglich denken »konnte.«

Ich gehe daher jetzt nun fort zu der Schrift: »Censur des christl. protestant. Lehrbegriffs, von Johann Hein.

rich Tieftrunk,« (Berlin, 1796.), um auch hier den besondern Gang, welcher von der praktischen bestimmenden Vernunft aus möglich ist, insonderheit aber das Verhältniß, welches nach diesem Standpunkte zwischen der Offenbarung und der Vernunft Statt findet, zu bezeichnen.

» Alle wesentlichen Religionslehren, sie mögen geoffenbaret oder » durch Vernunft gefunden seyn, müssen sich aus dem Princip » der Religion ableiten lassen. Unter wesentlichen Lehren ver» stehe ich hier aber solche, welche die Bedingungen der Mög» lichkeit einer Religion überhaupt enthalten und ohne welche » der Begriff der Religion selbst verschwindet. Dahin rechne » ich nun die reine Gesetzgebung für den Willen mit allen Po» stulaten der praktischen Vernunft um ihrer eigenen Uebereins» timmung willen und was ferner aus ihnen in gerechter Form » gefolgert wird. Was aber zweytens außerwesentliche Lehre » und besonderer Zusatz ist, aber doch durch die Offenbarung » unter einer religiösen Sanktion aufgeführt wird; das muß » nach dem allgemeinen Geist der Religion gewürdigt und ihm » dadurch sein Sinn, Gehalt und seine Zweckbeziehung be» stimmt werden. — Außer den eigenthümlichen Wahrheiten » der Religion kann die Offenbarung auch ihre eigenthümlichen » Sätze haben; diese betreffen entweder bloße äußerliche Ver» ordnungen, zur Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung » des sittlichen Gemeinwesens unter dem Hauptzwecke, daß » durch sie zugleich Erbauung und Beförderung des Morali» schen bezielt werde; oder Symbole für die Reflektion um » gewissen allgemeinen Wahrheiten eine für Menschen faßliche » und für die besondere Gemeinde fixirte Erläuterung und Ver» sinnlichung zu geben; welche um so vortrefflicher sind, je » mehr sie zur Darstellung und Belebung der ihnen in aller

» Menschen Seele zum Grunde liegenden Ideen geeignet
» sind. — Die Vernunft ist das höchste Principium aller
» Religion. Durch die Vernunft allein kann die Religion vor-
» gestellt werden; durch sie allein kann sie praktisch seyn; nur
» einen Vernunftzweck kann sie befördern; mit ihm muß sie
» also harmoniren — durch die Vernunft muß sie also auch
» erprobt seyn. Heben wir die Vernunft auf, das ist, stellen
» wir uns den Menschen als ein bloßes Thier mit blos thieri-
» schen Zwecken vor, so fehlt das Vermögen der Vorstellung
» der Religionssätze, das Vermögen der Willensbestimmung
» durch Religionssätze; so fehlt das Subjekt, für welches eine
» Religion allein seyn kann; so fehlt der Zweck, zu welchem
» allein eine Religion mitwirken kann; so fehlt das Principium
» ihrer Prüfung; so ist die ganze Religion etwas unmögliches.
» Nur mit der Vernunft wird die Religion möglich, bekommt
» sie ein Subjekt, erhält sie einen Zweck, gewinnt sie ein Prin-
» cipium ihrer Bewerthung u. s. w. — Die Vernunft ist
» demnach souverain über alles, und alles, was außer ihr ist
» und für sie seyn soll, muß mit ihr stimmen, muß — durch
» sie selbst — für sich selbst — erprobt seyn. So ist also die
» Uebereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Zwecke
» der Vernunftexistenz die höchste Instanz für alle Religions-
» sätze; und hiemit die Vernunft selbst die souveraine und un-
» bedingte Richterinn, in allen ihren Angelegenheiten, und ihr
» Recht, darin zu entscheiden, über alles gehend und unkränk-
» bar. — Das allgemeingeltende Principium aber der Prü-
» fung und Beurtheilung der Religion ist das Grundgesetz des
» Christenthums: Liebe deinen Nächsten als dich selbst. Und
» da dieses zugleich der unmittelbare Ausspruch der Vernunft
» ist, so ist diese dadurch zum obersten Richter aller Religion

»erhoben. Durch sie, durch eine Uebereinstimmung mit ihrer »Form soll unsere Lebensart und Gottesverehrung vernünftig »werden.«

Auch die kleine, in der theologischen Litteratur, welche die Kritik der Offenbarung zum Gegenstande hat, neueste Schrift von Niethammer »De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo« (Jenae, 1797.) ist von dieser Methode, nach der bestimmenden praktischen Vernunft den Offenbarungsbegriff abzuleiten und darnach seine Bestimmung, seinen Gehalt festzusetzen, nicht abweichend. Ob schon alle diese Schriften, die nach dieser Methode verfahren, ihre eigenen unterscheidenden Sätze haben, ihre eigenen hypothetisch angenommenen Meinungen, die sie geltend zu machen suchen: so kommen sie doch alle zugleich in dem allgemeinen Standpunkte überein, von dem aus sie die Sache betrachten, nämlich daß sie alle die Offenbarung der praktischen bestimmenden Vernunft unterwerfen, wo sie nun nichts anders als geoffenbarte Religion wird. In dieser kleinen neuesten Schrift, aber, die von der Beantwortung und Bestimmung der Fragen ausgehet, »an vera sit revelatio et an sit homini necessaria?« wird die Offenbarung und der Offenbarungsglaube bestimmt als ein Hülfsmittel der Moralität (potest enim ant pro *adiumento perfectionis morum* haberi) und als Erziehungsmittel zur rein moralischen Selbstbestimmung (aut pro ratione *animos ita conformandi,* ut se ipsos et actiones morales, sine alieno vel lueri vel alius rei, interventu, excitent.) Am Ende der Untersuchung trifft aber der Verfasser wieder mit dem teleologischen Princip, die Offenbarung zu beurtheilen, (welche Ansicht Hr. Prof. Jakob

in seiner Abhandlung »Ueber die Religion« so vortrefflich auseinandergesetzt und zuerst angegeben hat) zusammen: »Quanquam per hanc rei considerationem nondum »licet, illud factum ad imaginem dei mente exhibi»tam (ex theoretica cognitione) tanquam ad causam »effectricem referre; ratio contra postulat, ut hanc »intra mentis humanae terminos, in legibus, quibus »cultus eius procedit, quaeramus: non tamen potest »negari, id, quod intra vulgarem rerum ordinem »per hanc religionem ad rectionem cultus mentis hu»manae accesserit, si ex principio *teleologico* diiudi»cetur, ex quo omnis cultus mentis humanae ad »imaginem providentiae mente formatam referri de»bet, inprimis animos in se intendere, eoque non »parum ad vim, quam teleologicum de ea religione »iudicium necessario habet, augendam conferre.«

Noch ein zweyter Weg ist aber von der praktischen bestimmenden Vernunft aus möglich, und zwar, welchen ich den a posteriori, den zufälligen, ganz willkührlichen nennen möchte; wenn man nämlich von der äußeren Form einer Offenbarung ein Princip der Beurtheilung deducirt, und nach dieser den Zweck, die Bestimmung einer Offenbarung schätzt und abmißt. Wenn z. B. eine Offenbarung als Lehre auftritt und in derselben eine Person als Lehrer: so kann sehr leicht darnach, da man überhaupt, als ein praktisches Princip von dem Zwecke aus, den Grundsatz der Erziehung des menschlichen Geschlechts der Beurtheilung einer Offenbarung unterlegen kann, von dieser äußeren Form das Princip der Erziehung und der daraus sich ergebende Grundsatz der Perfektibilität der Offenbarung abgeleitet werden. Dieser

Grundsatz nämlich besteht darinnen, daß, wie die Offenbarung ein Erziehungsmittel des menschlichen Geschlechts sey, die Offenbarung als Lehre sich eben zu der Zeit, da sie an die Menschen gerichtet wurde, sich nach ihrer Fassungskraft, ihrer damaligen Stufe der Erziehung habe bequemen müssen; und nun auch diese Offenbarung, wie das Menschengeschlecht eine höhere Stufe in der Erziehung hinaufgerückt sey, perfektibel seyn, nach dieser Stufe der Erziehung auch nun ihre damalige Lehre einrichten, d. h. umändern, umwandeln, oder dieser höhern Stufe der Erziehung gemäß ausgelegt werden müsse. Aber ohne weiter vorjetzt diesen Grundsatz zu erörtern, frage ich nun diejenigen, die diesen Grundsatz als Interpretationsgesetz der Offenbarung aufstellen, die darnach die Offenbarung beurtheilt wissen wollen, ob sie sich denn erst in Rücksicht des Begriffs »Offenbarung« selbst gerechtfertigt haben, was ihre bestimmte Bedeutung, ihr bestimmter Inhalt sey, der von diesem Begriffe abhängt, was Einkleidung, Form, wesentlicher Bestandtheil derselben sey; — ob, in Rücksicht auf unsere Frage, die Lehre, der Lehrer nicht Mittel der Einkleidung, der Ausbreitung, das sinnliche und versinnlichende Mittel der Offenbarung, nach dem also auch nicht der Zweck und der Begriff der Offenbarung bestimmt werden darf, ob die Lehren der Dogmatik ganz unnütze, unwesentliche, unnöthige Ausschmückung der geoffenbarten Religion; oder ob diese (die dogmatischen Lehren) nicht vielmehr dasjenige sey, was der Begriff der Offenbarung in sich befaßt, und ohne dem sie gar nicht bestehen kann. Haben sich die, welche diesen Grundsatz der Perfektibilität aufstellten, selbst darüber Rechnung abgelegt? Von diesen Präliminarfragen hängt der ganze weitere philosophische oder philosophirende Fortgang der Unter-

suchung über Offenbarung ab. Philosophiren kann man wohl über Offenbarung, auch ohne jene Präliminarfragen rechtmäßig beantwortet zu haben, — aber ein wirklich philosophisches System und eine philosophische Untersuchung, ohne die Beantwortung jener vorläufigen nothwendigen Fragen, zu geben und zu liefern, ist unmöglich. Warum heißt es z. B. in dem Buche der Perfektibilität der Offenbarung: das Merkmal »unmittelbar« ist ein blos willkührlich aufgenommenes Merkmal in dem Begriffe Offenbarung, das eigentlich gar nicht in ihm enthalten ist? — Zugestanden, daß bisher dieses Merkmal noch nicht aus jenem Begriffe entwickelt worden ist, wie der Begriff selbst jetzt nach jenem Perfektibilitätsgrundsatze noch nicht seine Erörterung gefunden hat: so ist nun doch dies eine eben so große und so voreilige petitio principii, um des Perfektibilitätsgrundsatzes willen, weil dieser sich besser mit der mittelbaren Veranstaltung Gottes reimt, das, was bisher noch nicht erwiesen und nicht erörtert ist, für untergeschoben, für falsch, und das »Mittelbare« für das einzige ächte Kriterium in dem Begriffe Offenbarung zu halten. Neganti incumbit probatio; und nun beweise man — aber nicht nach gewissen Folgen, nach gewissen Sätzen der Neugier, »wie denn Gott unmittelbar etwas solle geoffenbart haben, oder wie das Unmittelbare zu erkennen sey?« welche Fragen ganz wider allen philosophischen Geist sind, da sie theoretisch sind — aus dem Begriffe der Offenbarung selbst, daß das Merkmal »unmittelbar« nicht in ihm enthalten sey, oder gar dem Begriffe (ohne ihn erklärt zu haben), widerspreche. Aber ferner, wir wollen nicht so streng von den ersten nothwendigen Principien, als den ersten Elementen jeder Untersuchung, Rechnung fordern, angenommen, daß Offenba-

rung blos Erziehungsmittel sey, wie kann daraus, als einer Erziehung des Menschengeschlechts, das Gesetz der Perfektibilität der Offenbarung abgeleitet werden? Ich verstehe dieses, in keiner Rücksicht, nicht. Kann ich sagen, das absolute praktische Gesetz in uns ist perfektibel? — gerade ein in Widerspruch stehender Satz mit dem Absoluten, Unveränderlichen des Moralgesetzes selbst. Hat nun Christus selbst, der Stifter der Religion, wirklich reine Moral, wirklich reine Religion gelehrt: so ist überhaupt jener Satz in dieser Rücksicht ein völlig unverständlicher, ein ungereimter Satz, der nur, ohne sich von Prämissen, ohne sich von Grundsätzen Rechenschaft gegeben zu haben, angenommen und einige Zeit behauptet werden kann. Aber auch auf alles dies nicht einmal Rücksicht genommen, — sehe ich blos auf die Quelle, aus der dieser Grundsatz entspringt; nämlich, daß er blos von der Form der Offenbarung abgezogen ist, oder daß er als Hypothese von der praktischen bestimmenden Vernunft, welche die Erziehung des Menschengeschlechts zum Zwecke der Offenbarung setzt, angenommen ist, welche Hypothese nun erst, daß sie objektive Realität habe, bewiesen werden muß; nehme ich die Parthey, der jenen Grundsatz behauptet, in Anspruch, jene Quelle als den rechtmäßigen Ursprung des Offenbarungsbegriffs zu rechtfertigen; — welche Rechtfertigung aber auf immer unterbleiben muß, da der Begriff der Offenbarung nimmermehr aus der bestimmenden praktischen Vernunft entspringen kann; von diesem Begriff, von diesem Ursprunge des Begriffs aber gerade die ganze weitere gesetzliche Bestimmung des Zwecks und der Bedeutung der Offenbarung abhängt. Also auch diesem möglichen Falle, den wir oben gesetzt haben, nach der möglichen äußern Form der Offenbarung ein Princip der

Beurtheilung abzuleiten, entspricht ein neuerer Versuch — »Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion.« (Jena und Leipzig, 1795.) Dieser Grundsatz ist aber der zufälligste unter allen möglichen, die nur a priori der Beurtheilung der Offenbarung untergelegt werden können, da er von der äußern Form der Offenbarung abstrahirt ist.

»Alle und jede Offenbarung hat nach dem einmüthigen »Geständniß ihrer Freunde den Zweck, dem menschlichen Ver»stande zu Hülfe zu kommen, weil er, wenn er sich selbst »überlassen worden wäre, die zu seiner geistigen Wohlfahrt »nöthigen Wahrheiten entweder gar nicht, oder nicht so bald, »oder nicht so deutlich und einleuchtend gefunden haben wür»de. — Es scheint also schon der Zweck der Offenbarung »überhaupt jede absolute Vollkommenheit des Geoffenbarten »auszuschließen, weil jede Hülfsleistung sich nach dem Be»dürfnisse dessen, dem geholfen wird, und jeder Unterricht sich »nach den Fähigkeiten dessen, der belehrt wird, richten muß, »wenn beydes zweckmäßig und brauchbar seyn soll; oder mit »andern Worten, weil das Gesetz der Stetigkeit und Spar»samkeit, wie in der ganzen sichtbaren Natur, so auch in der »Geisterwelt alle Sprünge und allen unnützen Aufwand aus»schließt. — In dem Begriffe einer Offenbarung im allge»meinsten Sinne des Worts, liegt weiter gar nichts, als die »Bekanntmachung vorher unbekannter Dinge, und obgleich »der durch Vernunft geleitete Sprachgebrauch mit Recht diese »allgemeine Bedeutung des Worts blos auf die von der Gott»heit herrührende Bekanntmachung religiöser und moralischer »Wahrheiten beschränkt hat; so ist doch durch diese Beschrän»kung noch gar nicht ausgemacht, wie die Bekanntma»chung von der Gottheit herrühre, ob durch unmittel-

»bare Wirksamkeit oder durch mittelbare Veranstaltung.« U. s. w.

Endlich ist noch ein dritter Weg, die Offenbarung zu beurtheilen, sie in ihrer Rechtmäßigkeit und Gültigkeit zu sichern oder ihre Unrechtmäßigkeit und Ungültigkeit zu zeigen, a priori nach dem reinen Vorstellungsvermögen möglich; ein Weg, der aber von jener, der bestimmenden praktischen Vernunft, ganz abgehet, und nur nach der reflektirenden praktischen Urtheilskraft, die Postulate aufstellt, geführt werden kann. Diese Postulate sind das vom Daseyn Gottes und dem Kommen eines höchsten Guts. In diesen Postulaten heißt es: »es ist ein Gott da, es kommt ein einstiges höchstes Gut.« Derjenige, der von der oben angezeigten Gegend ausgehet, um den Ursprung des Offenbarungsbegriffs zu finden und die Bestimmung der Offenbarung festzusetzen, bildet nun folgende Schlußkette. Selbst in den Postulaten, welche um der Zusammenstimmung des vernünftigen Menschen mit sich selbst angenommen werden müssen, ist Ungewißheit und nur subjektive oder hypothetische Gewißheit und Wahrheit. In den Postulaten wird ein Daseyn, ein Kommen postulirt: eine solche Postulation von etwas, das nur objektiv bestehet, nur objektiv, durch und in der Erfahrung selbst unmittelbar gegeben werden kann, ist im eigentlichen strengen Sinne unmöglich. Denn aus subjektiven Gründen ist kein Uebergang zu einem objektiven. Dennoch aber wird jene Unmöglichkeit durch die streng verbindenden Ansprüche in der Vernunft auf das, was postulirt wird, gleichsam verdrängt, und in den Postulaten heißt es also auch eigentlich nicht, »es ist ein Gott da, es kommt ein höchstes Gut,« als welche Gewißheit der Existenz nur unmittelbare objektive Wahrnehmung geben kann; sondern

es heißt und muß heißen: »es muß ein Gott da seyn, es muß ein höchstes Gut kommen. Durch dieses »Muß« wird nämlich auf der einen Seite die Nothwendigkeit, aus subjektiven praktischen Gründen das Daseyn zu postuliren, angedeutet; auf der andern Seite wird aber auch durch diesen Ausdruck der Nothwendigkeit die Unmöglichkeit aus subjektiven nothwendigen Gründen auf ein Daseyn als ein objektives zu folgern dargestellt. Bey der größten subjektiven praktischen Nothwendigkeit ist also in den Postulaten, hingesehen auf das Objektive, das postulirt wird, Glaube und Nichtglaube verbunden. Nämlich wie aus der subjektiven praktischen Nothwendigkeit die festeste Ueberzeugung, der unerschütterlichste Glaube an das Daseyn eines Gottes, an das Kommen eines höchsten Gutes hervorgehet: so gehet doch dieser Glaube wieder in Nichtglauben oder in Ungewißheit und in eine Art von Zweifel über, sobald nur das »Muß« in den Postulaten bemerkbar wird, welches aus dem Mangel des Objektiven, der objektiven Realität der Existenz entstehet. Wenn nun aber, wird von dieser Parthey der Offenbarungsvertheidiger weiter gefolgert, der Anspruch der Vernunft an die Gewißheit und unbezweifelbaren Wahrheit dieser Postulate dringend und nothwendig ist, daß er gar nicht aufgegeben werden kann: so muß eben daher, sobald der Glaube, die subjektive praktische Ueberzeugung durch das Muß in den Postulaten, durch das Bemerken, daß die objektive Gewißheit des Daseyns fehlt, schwankend gemacht wird, der Wunsch und der nothwendige Anspruch hervorgehen: »es möchte doch eine höhere, eine letzte Gewißheit da seyn, möchte Gott diese letzte Gewißheit von seinem Daseyn, von dem Kommen eines höchsten einstigen Gutes selbst gegeben haben!« Diesen Anspruch, dieser Wunsch

muß

muß um so dringender seyn, je mehr nur selbst die praktische Nothwendigkeit der Annahme der Postulate gefühlt wird. — Aus den Postulaten der praktischen Vernunft gehet also ein Anspruch auf eine höhere Zusicherung des Postulirten hervor, und dieser Anspruch der Zusicherung gehet an Gott selbst, indem dieser nur allein diese Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Gutes geben kann. In diesem Anspruch auf eine letzte höchste unmittelbar von Gott gegebene Zusicherung liegt aber nun der Anspruch auf eine Offenbarung, und der Begriff der Offenbarung ist kein anderer, als der von der unmittelbar von Gott gegebenen Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Guts. Der Anspruch auf eine Offenbarung ist also selbst ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Jene Zusicherung ist aber nicht anders möglich, und der Anspruch an dieselbe kann nicht anders gethan werden, (da es ein Daseyn betrifft, welches zugesichert werden soll) als daß sie unmittelbar in der Wahrnehmung und durch Erfahrung, durch welche allein das Daseyn bestehet, geschehe, also daß sie sinnlich sey, daß das darzustellende Uebersinnliche, dessen Daseyn vergewissert werden soll, sinnlich dargestellt werde. In dem Begriffe und dem Anspruche an eine Offenbarung liegt also selbst schon der Begriff eines Wunders, und dieses ist gar nicht von dem Begriffe einer Offenbarung zu trennen, weil es ein obsolut a priori mit ihm Vereintes und Verbundenes ist. Ein Wunder nämlich ist, objektiv, der Widerstreit zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen, in wiefern jenes unter diesem dargestellt werden soll, und subjektiv, der Anstoß, der aus diesem Widerstreit des Unvereinbaren in Absicht auf das Gemüth und das Denkvermögen hervorgehet. So ist also auch der Begriff von Wunder a priori

deducirt, in wiefern er in dem a priori aufgegebenen Begriffe von Offenbarung selbst liegt. So von dieser Gegend der postulirenden praktischen Vernunft gehet also diese Parthey der Offenbarungsgläubigen, welche ich oben mit dem Namen Orthodoxe im gemäßigten Sinne des Wortes bezeichnet habe, aus; so gehet sie durch mehrere Sätze zu dem Resultate fort: daß die Offenbarung als Objekt mit Glauben und durch den Glauben, welcher mit jenem nothwendigen Anspruch auf eine Offenbarung verbunden sey, aufgenommen werden müsse: daß gar kein theoretischer objektiver Beweis von der Offenbarung als einem wirklich vorhandenen Gegenstande möglich sey; daß aber doch auch kein Bedenken sey, und daß es nicht unphilosophisch, vielmehr eine nothwendige allgemeine Forderung sey, dasjenige Objekt, das mit den Kriterien des Begriffs »Offenbarung« übereinkommt, als Offenbarung aufzunehmen und an dieselbe zu glauben. — Von dieser Denkart über Offenbarung haben wir in den neuern Zeiten einen weitläuftigen, ausführlichen Versuch aufzuweisen, welcher von jenen eben angegebenen Sätzen ausgehet und nach ihnen philosophirt, — die »Kritik der christlichen Offenbarung oder einzig möglicher Standpunkt die Offenbarung zu beurtheilen« (Leipzig, 1798.) Früher aber noch in einer Schrift von Dr. Storr »Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre« (Tübingen, 1794.) finden wir einige Winke, die ebenfalls auf die oben bezeichnete Denkart hin zu deuten scheinen. »Das Postulat der praktischen Vernunft,« heißt es in dieser Schrift, »kann in theoretischer Hinsicht höchstens für eine Hypothese gelten. — Glücklich zu seyn, ist »nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen Wesens, Glückseligkeit ist also die nothwendige Materie (Ob-

» jekt) unsers Wollens. — Da der Mensch unvermeidlich
» genöthigt ist, zu allem seinen Thun und Lassen im Ganzen
» genommen einen Endzweck zu denken, und eigene Glückselig-
» keit der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen, oder
» die nothwendige Materie ihres Wollens ist: so kann dieser
» nothwendige Endzweck nicht zweifelhaft gemacht oder geläug-
» net werden, ohne die Achtung gegen das moralische Gesetz
» selbst zu schwächen oder gar aufzuheben. — Wie nun der
» moralische Beweisgrund, — heißt es in dieser Schrift wei-
» ter, — für das Daseyn Gottes durch den physisch-teleolo-
» gischen bestätigt wird, und der moralische Glaube durch die
» Betrachtung der Natur belebt und gestärkt werden kann: so
» trägt auch der historische Theil der christlichen Lehre, wenn
» man ihn recht gebraucht, sehr viel bey, den moralischen
» Glauben zu bestätigen, zu unterstützen und zu beleben.
» Denn die Geschichte Jesu Christi bekräftigt nicht nur das
» Daseyn Gottes durch die Wunder, welche sie erzählt, —
» vorausgesetzt, daß die Erzählung richtig sey; — sondern es
» werden darin überhaupt unsere moralischen Erwartun-
» gen durch ein auffallendes Beyspiel ins Licht gesetzt und
» durch eine Thatsache bestätigt und anschaulich gemacht. Je-
» sus ist, nach dem Inhalt dieser Geschichte, nicht nur das
» Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit,
» sondern auch das Ideal der mit der Sittlichkeit verbundenen
» Glückseligkeit, und diese Glückseligkeit krönet seinen Gehor-
» sam gegen das göttliche Gesetz demnoch am Ende, so wenig
» Anschein dazu bis an seinen Tod hin vorhanden war.« In
der zweyten neuern Schrift aber, deren Titel ich angegeben
habe, nämlich der »Kritik der christlichen Offenbarung
u. s. w.« heißt es ausführlicher und bestimmter: »Die Po-

» stulate stellt die praktische reflektirende Vernunft um des Mo=
» ralgesetzes willen auf. Da wir nicht anders Glückseligkeit
» mit Tugend und Tugend mit Glückseligkeit in Harmonie und
» Gleichgewicht zu bringen wissen: so müssen wir, da doch
» unsere ganze moralische, sinnliche Natur eine solche Anforde=
» rung und zwar dringend auf diese Verbindung macht, das
» einstige Eintreten eines höchsten vollendeten Gutes postuliren,
» und da dieses wieder nicht anders möglich ist, indem alle
» Naturgesetze gerade dieser Möglichkeit zuwiderlaufen, als
» unter dem Daseyn eines höchsten moralischen Weltregie=
» rers, — das Daseyn eines Gottes, eines solchen mora=
» lischen Weltregierers und moralischen Gesetzgebers postuliren.
» Es muß ein höchstes vollendetes Gut eintreten; es
» muß ein Gott, ein moralischer Weltregierer, der die=
» ses vollendete Gut herbeyführt, da seyn. — Dieses ist der
» Inhalt und die Bedeutung jener höchsten Postulationen, die
» das, was wir nicht theoretisch und objektiv beweisen können,
» uns aus subjektiven nothwendigen Gründen anzunehmen nö=
» thigen. Aber wenn wir diese Postulate genauer betrachten,
» und ihre Form, ihre Verbindung zergliedern: so finden wir
» zweyerley. Das Daseyn ist ein Setzen eines Etwas schlecht=
» hin, wozu uns blos die Wahrnehmung, die Erfahrung das
» Recht geben kann; es ist eine synthetische Verbindung zu ei=
» nem Subjekte, von dem ich aussage, daß es da ist, — ei=
» ne Synthesis, die nicht anders bewährt und gegeben werden
» kann, als durch unmittelbare Erfahrung selbst, oder durch
» das, was mit dieser unmittelbar in Verbindung stehet. Es
» kann freylich etwas, was unmittelbar in unserem eigenen
» Vorstellungsvermögen gegeben ist, objektive Realität ha=
» ben; aber diese objektive Realität ist etwas ganz anders, als

» die Realität des Daseyns, und sie ist von dieser in der Er=
» fahrung weit verschieden. Jene bezeichnet entweder eine
» nothwendige allgemeingültige Verbindung zwischen einem
» Subjekt und Prädikat, wie in den mathematischen Sätzen,
» welche a priori gegeben sind; oder bezeichnet die nothwen=
» digen a priori gegebenen Bedingungen, unter denen die
» Erfahrung steht, und ohne die nichts wahrgenommen wer=
» den kann, wie die reinen Verstandesgesetze und die reinen
» Formen der Sinnlichkeit Bedingungen der möglichen Er=
» fahrung sind. Die Realität des Daseyns, oder das Daseyn
» selbst ist aber keine Verbindung desselben, als eines Prädi=
» kats mit einem Subjekte, noch die Bedingung von einem
» möglichen Daseyn, (wie die reine Sinnlichkeit z. B. und die
» Verstandesformen sind); sondern ein unmittelbares, durch
» Erfahrung gegebenes Setzen und Gesetztseyn eines Subjekts,
» welches Gesetztseyn und Setzen ganz unabhängig von reinen,
» etwa a priori möglichen Bestimmungen, allein durch wirk=
» liche Wahrnehmung bewährt und gegeben wird. Nun kann
» ich also von der objektiven Realität eines Satzes, in wie=
» fern er etwa ein a priori Verbundenes zwischen Subjekt
» und Prädikat ist, oder eine a priori nothwendige formale
» Bedingung des Denkens und des Anschauens, nicht auf das
» Daseyn, auf das in der Erfahrung selbst Gesetztseyn schlie=
» ßen; nicht davon, daß Etwas Begriff, Idee in mir, Be=
» dingung einer möglichen Erfahrung ist, schließen, daß die=
» sem Begriffe, dieser Idee in mir, dieser Bedingung einer
» möglichen Erfahrung, obschon in Absicht auf Nothwendig=
» keit hier objektive Realität ist, ein Objekt außer mir oder
» wirkliche Erfahrung entspreche. Nun aber ist in jenen Po=
» stulationen eine solche widerstreitende Verbindung, ein sol=

» cher widerstreitender Schluß enthalten, von der subjektiven
» Nothwendigkeit meiner Idee, von der subjektiv noth-
» wendigen Einrichtung meiner Natur etwas zu denken, schlie-
» ße ich auf das Objekt, daß es da sey, daß ein solches Ob-
» jekt wirklich der Idee entspreche. Nämlich von dem, daß
» ich nicht anders kann, als Glückseligkeit mit Tugend unter
» einander in Verbindung und Harmonie wissen, da es die
» Einrichtung meiner moralisch sinnlichen Natur so will, —
» schließe ich auf das Daseyn, auf das Kommen eines vollen-
» deten Guts; und da ich dieses wieder nicht anders denken
» kann, als unter einer moralischen Weltregierung, schließe
» ich, daß, um meiner praktischen Bedürfnisse willen, ein sol-
» ches Wesen objektiv existire. Ein Schluß in der That, der
» der größte Fehlschluß und eine Dialexe seyn würde, indem
» das Daseyn nur allein durch Wahrnehmung gesetzt werden
» kann, wir aber nicht von der Nothwendigkeit der Idee auf
» ein Objekt, das dieser Idee entspricht, folgern können; —
» wenn nicht das Moralgesetz selbst, subjektiv praktische noth-
» wendige Gründe uns zu diesem Schlusse nöthigten, hindräng-
» ten, und denselben in seiner Gültigkeit rechtfertigen. Ein
» Postulat nämlich ist ein Satz, der, ob er schon nicht aus
» sich selbst bewiesen werden kann, wie das Daseyn Gottes
» aus dem Begriffe selbst, noch a posteriori bestätigt durch
» Erfahrung, da ein Uebersinnliches postulirt wird, doch (um
» eines andern gewissen Satzes oder gewissen Grundes wil-
» len) angenommen werden muß, weil sonst dieser Grund
» selbst, oder in Absicht auf unsern Satz die ganze moralische
» Einrichtung des Menschen und das Moralgesetz selbst, in
» wiefern es doch Bezug auf eine der Tugend entsprechende
» Glückseligkeit hat, etwas leeres seyn würde. Ein Satz also,

» der nicht aus sich selbst bewiesen werden kann, sondern um
» eines andern Satzes willen, der aber gewiß und nothwendig
» ist, angenommen werden muß, weil sonst dieser Satz in
» seinen Bestandtheilen mit sich streiten würde, heißt ein Po=
» stulat. Der Satz, welcher postulirt wird, und der Satz
» aus dem postulirt wird, stehen in gegenseitiger Wechselwir=
» kung, die sich einander Bedeutung, Gehalt und Gültigkeit
» geben; die Einrichtung der moralischen Natur des Menschen
» bringt uns, wenn diese moralische Natur überhaupt einige
» Gültigkeit haben soll, wie sie doch haben muß, da das Mo=
» ralgesetz streng verbindend ist, zu dem Satze »es ist ein
» Gott;« dieser Satz der postulirt ist, wirkt nun aber auch
» wieder zurück auf den Vordersatz, daß dieser nun gewisser
» oder vielmehr mit der ganzen Einrichtung unsers Wesens
» übereinstimmend und hier kein Widerstreit gelassen wird. In
» jenen Postulaten ist aber nun zweyerley enthalten, wie ich
» oben bemerkte, und zu dessen Behuf ich dieses bisher ausein=
» andersetzte: nämlich ein Bestandtheil von subjektiver prak=
» tischer Nothwendigkeit, und ein anderer Theil von einer
» entgegenstehenden Unmöglichkeit eines a priori Setzen
» des Daseyns; — jene, welche aus subjektiv nothwendigen
» praktischen Gründen uns dringt, ein Daseyn zu postuliren,
» diese, welche die Unverträglichkeit einer solchen Postulation
» a priori mit der alleinigen Möglichkeit eines Daseyns durch
» Wahrnehmung vorhält. Es entsteht daher ein Widerstreit,
» der in diesem Postulate selbst enthalten ist, und der auf die
» Form desselben übergeht; es heißt nämlich: » es muß ein
» Gott da seyn, es muß ein höchstes Gut einmal eintreten.«
» Dieses Muß stellt eines Theils die praktische Nothwendig=
» keit dar, das Daseyn zu postuliren; andern Theils aber

» auch das Unzureichende und einen gewissen Verdacht, aus
» der Nothwendigkeit einer Idee auf das Daseyn eines Ob-
» jekts (welches eine synthetische unmögliche Verbindung
» a priori ist) zu schließen, und die Unmöglichkeit einer ob-
» jektiven Rechtfertigung dieses Schlusses. In allen Sätzen,
» wo das Daseyn durch die Wahrnehmung unmittelbar gege-
» ben wird, oder wo das Setzen eines Dinges aus objektiven
» Gründen einer Wahrnehmung geschieht, heißt es: » es ist. «
» Diese Form » es ist « kann nun gar nicht in der strengen
» Bedeutung auf jene Postulate angewandt werden, da in ih-
» nen die objektive Realität des Setzens, des Verbindens
» fehlt, oder dieses gar nicht durch ein Faktum bewiesen oder
» bestätigt werden kann. Durch die flüchtigste Vergleichung
» muß man finden, daß in diesen Sätzen, wo wir aussagen,
» » es ist da, « mehr ungezweifelte, unmittelbare Gewißheit
» ist, als in jenem » es muß da seyn; « wo der Mangel
» der unmittelbaren Gewißheit selbst in der Form des Postulats
» liegt, und hier sichtbar wird; zugleich aber auch bey diesem
» Mangel dennoch eine Nothwendigkeit zu setzen und das Da-
» seyn anzunehmen, — als eine Ergänzung gleichsam des
» Mangels jener objektiven Rechtfertigung. «

» Eine Hypothese ist eine Verbindung von zweyen Sätzen
» (Urtheilen oder auch nur Begriffen), von welchen der erstere
» Satz, der Vordersatz, obschon auf wahrscheinliche Gründe
» gestützt, ungewiß ist, und seine Bestätigung erst von der
» Erfahrung oder von wirklichen Beweisen erwartet; der Nach-
» satz aber, als Folge von dem Vordersatze, unmittelbar ge-
» wiß ist, weil er in diesem einen kategorischen Grund hat.
» Nun behaupte ich, daß alle jene Postulate der praktischen
» Vernunft von dem Daseyn Gottes und dem Eintreten eines

» einstigen höchsten Gutes gleich diesen Hypothesen sind, und
» hypothetische Gewißheit haben, in wiefern nämlich das
» Daseyn von Etwas gar nicht a priori gesetzt, und von der
» subjektiven Nothwendigkeit der Annahme eines Satzes nicht
» auf das Daseyn eines ihm entsprechenden Objekts geschlossen
» werden darf, da dieses eine synthetische Verbindung ist, und
» gar nicht objektiv a priori bewährt werden kann, obschon
» subjektiv nothwendige Gründe zu der Annahme dieser Sätze
» auffordern, und eine solche Verbindung in ihnen rechtfer-
» tigen. «

» Es muß ein Gott da seyn, (oder, ich glaube, daß
» ein Gott da ist,) es muß ein höchstes Gut einst kom-
» men, (oder, ich glaube, daß ein höchstes Gut kommen
» wird): in diesen Sätzen liegt eine Verbindung von Glau-
» ben und Nichtglauben, von Zweifel und Gewißheit, oder
» ein Schwanken zwischen beyden, welches eben durch die
» Vereinigung jenes Widerstreits in den Postulaten hervorkommt.
» Es ist nicht anders möglich, als daß diese Erscheinung von
» Glauben und Ungläubigkeit mit jenen Sätzen verbunden seyn
» muß; denn sobald sich die praktische Vernunft ihrer eignen
» subjektiven praktisch nothwendigen Gründe bewußt wird,
» durch die sie postulirt; so muß die lebendigste Ueberzeugung
» von der Wahrheit und der Gültigkeit aller jener Postulationen
» erscheinen: sobald sie aber auch wieder auf die nur a posite-
» riori zu bestätigende und einer Rechtfertigung möglichen
» Synthesis vom Daseyn, welches sie postulirt, hinsieht: so
» muß auch jene Ueberzeugung bald wieder schwanken, und
» in einen gewissen Zweifelgeist, wenigstens in Ungewißheit
» auf Augenblicke übergehen. Der Grund dieses Glaubens
» und Nichtglaubens ist nun in jedem Postulate, in den verei-

» nigten Bestandtheilen desselben selbst enthalten, in der prak=
» tischen Nothwendigkeit der Postulation des Daseyns, und
» doch der Unverträglichkeit der Postulation mit dem nur allein
» durch Erfahrung möglichen Setzen des Daseyns; daher bey
» diesem Widerstreite der nicht gut zusammen zu vereinigenden Be=
» standtheile in einem Satze selbst der Glaube und Nichtglaube,
» der gleiche Antheil derselben nothwendig in jedem Postulate
» enthalten und mit ihm vereiniget ist. Die Form der Verbin=
» dung in dem Postulate, — das Muß ist gleichsam der Aus=
» druck dieses ungewissen Schwankens und Hingehens bald
» zum Zweifel, bald zum Glauben; dieses »Muß« giebt
» selbst in seiner bedeutenden Form die erste Anleitung zu die=
» sem Zweifel und Glauben, und läßt diese stäte Ungewißheit
» entstehen. Der Ausdruck der objektiven Realität eines Da=
» seyns ist die einfachere kürzere Formel »es ist da;« hier
» ist unmittelbare Gewißheit. In jener Form der Postulate,
» wo das »Muß« das Verbindungswort ist, ist aber eben
» dieses die Anzeige der wenigern objektiven Gewißheit, und
» der Ergänzung derselben durch subjektiven Ueberzeugungs=
» grund.*) Dieses Schwanken zwischen Ungewißheit und
» Glauben, Zweifel und Ueberzeugung; diese Vereinigung

---

*) Kant drückt sehr bestimmt den Grad der Gewißheit in den Postulaten in folgender Stelle aus: »Dieses moralische Ar=
» gument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Daseyn
» Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen be=
» weisen, daß ein Gott sey; sondern daß, wenn er moralisch
» konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes
» unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen
» müsse.« Kritik der Urtheilskraft. (1793.) S. 424. An=
merkung.

» dieser beyden Bestandtheile in einem Satze unterdrückt und
» schwächt nun aber nicht jenen Glauben an die Postulate oder
» an das Daseyn Gottes, an das Kommen eines einstigen
» höchsten Gutes; denn die praktische Nothwendigkeit, welche
» den Glauben gebäret, und aus welcher dieser hervorgeht,
» ist unbesiegbar, und so oft er auch von dem Zweifel unter-
» brochen wird, so erzeugt und verjüngt er sich doch gleichsam
» selbst wieder mitten in seinem Untergange, er steht aus seiner
» Vernichtung, eben so stark wie vorher, wieder auf. So
» oft freylich sich aber auch dieser Glaube erzeugt, und dadurch
» gleichsam festere Wurzel, unbesiegbare Stärke, an die sich
» kein Zweifel mehr wagt, zu erhalten scheinen sollte: so ist
» doch immer wieder der Zweifel der ewige Feind, der ihn mit-
» ten in seiner Blüthe dahin rafft; — denn das Postulat trägt
» diesen tödtlichen Feind selbst in sich; — das »Muß,« wel-
» ches auf die Unmöglichkeit eines objektiven Beweises des
» Daseyns hinweist, und auf die Unverträglichkeit des Daseyns
» mit einem Setzen a priori, bringet diesen Zweifel, der oft
» den Gläubigen mitten in dem Glauben überraschen muß,
» hervor. Der Glaube, daß ein Gott da ist, behält
» also immer Uebergewicht, obschon die Gewißheit durch einen
» objektiven Beweis, welcher unmöglich ist, in jenen Sätzen
» fehlt, und der Glaube dringt selbst auch auf keinen solchen
» objektiven Beweis, da er sich mit der subjektiv praktischen
» Nothwendigkeit der Annahme zufrieden stellt und auch zu-
» frieden stellen muß, wenn er überhaupt Glaube bleiben soll.
» Dennoch aber ist die Ungewißheit, der Glaube und Unglau-
» be in und mit jenen Postulaten verbunden, eins grenzt an
» das andere an, und der Inhalt, die Form selbst führt dar-
» auf hin, es ist nicht von ihnen zu trennen.«

» Je überwiegender die praktischen Gründe in dem Gemü-
» the desjenigen werden, der eben jetzt um der Tugend, um
» seiner höchsten Bedürfnisse, seines höchsten Ideals von Tu-
» gend willen zu der Annahme eines Daseyns Gottes, zu der
» Annahme eines kommenden höchsten Gutes hingedrungen
» wird, je mehr diese praktische Nothwendigkeit gefühlt wird:
» desto einleuchtender muß auch zugleich und hervorspringender
» jener Unterschied zwischen subjektiver Gewißheit dieser Sätze
» und der objektiven Ungewißheit des Daseyns, dessen, was
» hier postulirt wird, selbst werden; desto mehr muß der Wi-
» derstreit hervorleuchten, daß man eines Theils von der prak-
» tischen Vernunft genöthiget wird, das Daseyn zu postuliren;
» andern Theils aber auch man doch etwas setzt, was man
» nicht beweisen, oder von dem man nicht wissen kann, ob
» ihm ein Objekt entspreche. Dieser Widerstreit liegt in dem
» Begriffe, in den Merkmalen des Daseyns selbst, da es ein
» synthetisches Setzen ist, welches nur Erfahrung geben kann.
» Je mehr einer nun das, was er aus praktischen Gründen
» selbst postulirt hat, betrachtet, um es mit ganzer Seele
» gleichsam aufzufassen, und es ganz in sein Eigenthum zu
» verwenden, je mehr einer selbst auf die praktische Nothwen-
» digkeit geheftet ist, » es muß ein höchstes Gut kommen, es
» muß ein Gott da seyn;« desto mehr muß er, wenn er auf
» diesen Sätzen haftet, aufmerksam werden, daß er etwas mit
» einer gewissen Nothwendigkeit verbindet » es muß,« welche
» Nothwendigkeit, welche Form der Nothwendigkeit doch an-
» dern Sätzen, unmittelbaren Erfahrungssätzen vom Daseyn,
» die unmittelbare Gewißheit haben, fehlet.«

» Es ist aber in dem Wesen des Vorstellungsvermögens,
» so wie der denkende Mensch alles zu einem System, zu einer

» Sphäre, zu einer Einheit zu erheben sucht, gegründet, daß
» er auch allen seinen geglaubten und angenommenen Sätzen
» die höchste Realität, die letzte Gewißheit und Wahrheit zu
» geben, dasjenige, was er subjektiv (aus subjektiven Grün-
» den) annahm, auch objektiv als wahr zu beweisen wünscht,
» und das, was wahrscheinlich ist, selbst als Wahrheit dar-
» zustellen, oder in Wahrheit zu verwandeln bemüht ist. Die
» ganze Einrichtung des Vorstellungsvermögens, das in den
» Kategorien und in den Verstandesformen alles zur unbe-
» schränktesten Einheit zu verbinden, und in derselben zu be-
» fassen gleichsam gebietet oder bestimmt, dringt auch auf die
» letzte oberste Gewißheit alles dessen, was zusammengefaßt,
» verbunden wird; da diese Gewißheit selbst nur eine Art der
» bestimmten Einheit und des bestimmten Ganzen ist. In
» den Sätzen, wo die Vorderglieder nur auf wahrscheinliche
» Gründe gestützt sind, — in den Hypothesen ist dieser Drang
» nach Wahrheit, nach Einheit ganz sichtbar; die ganze Er-
» fahrung wird hier herbeygerufen, um das, was dort wahr-
» scheinlich geschlossen war, als wahr zu bestätigen, und ob-
» jektive Realität diesen wahrscheinlichen Sätzen zu geben.
» Es muß also dieses auch, folgere ich, da bey diesen hypo-
» thetischen Sätzen so eine unablaßliche Forderung ist, ihnen
» Wahrheit zu geben, sie zur Wahrheit als einer bestimmtern
» Einheit zu erheben, dieses nicht weniger Statt finden in jenen
» Sätzen, die diesen hypothetischen Verbindungen gleich sind,
» in den Postulaten, wo der Satz, aus dem man postulirt,
» gewiß ist, das Postulat selbst aber weniger gewiß und sicher,
» wo der Vordersatz, als Grund des Postulats, unmittelbare
» objektive Realität und Gewißheit hat, der postulirte Satz
» aber weniger oder nur wahrscheinlich ist; da nämlich aus

» allen praktischen Gründen kein Beweis für das Daseyn eines
» Objekts, welches eben in diesen Sätzen postulirt wird, kein
» Beweis dafür, daß der nothwendigen praktischen Idee ein
» Objekt entspreche, geschöpft werden kann. Wie dort
» das »Wenn« das Kennzeichen der hypothetischen An=
» nahme — und gleichsam das Merkmal ist, sie objektiv noch
» bestätigen zu müssen: so ist auch hier in diesen Postulaten
» das »Muß,« als Ausdruck der subjektiven Nothwendigkeit,
» gleichsam die Mahnung und das Kennzeichen, daß die ob=
» jektive Wahrheit fehlt; und daß diese irgend anders woher
» ergänzt werden müsse.« —

» In dem menschlichen Gemüthe ist also selbst schon, in
» Absicht des Formellen, ohne noch auf das Materielle zu se=
» hen, eine Anforderung und ein Drang zur Gewißheit und
» zur letzten obersten Einheit der Wahrheit. Je mehr sich einer
» aber nun dem moralischen Glauben ergeben hat, je mehr
» er sich, die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit zu
» bewerkstelligen und so das höchste Gut herbeyzuführen, zum
» Gesetze macht, und je mehr er sich eben daher zu den Höhen,
» wo jene Postulate liegen, die, daß ein höchstes Gut komme,
» daß ein Wesen da sey, welches jenes unter dem Widerstreite
» der Natur herbeyführe, den unbedingtesten Anspruch machen,
» — zu jenen Höhen, sage ich, hingeschwungen hat; desto
» mehr muß er sich auch von dem gerechten Wunsche, daß
» die Postulate, die er annimmt, wahr seyn mögen, über=
» rascht sehen, desto öfterer von ihm selbst, daß diesen Postu=
» lationen nichts an Gewißheit fehlen möge, überrascht wer=
» den. Dieser Wunsch ist aber nicht blos ein müßiger, ein
» eitler Wunsch, d. h., der aus keinem Grunde, aus keiner
» gerechten, allgemeingeltenden Ursache entsteht; sondern in

» ihm ist ein reines ursprüngliches Bedürfniß ausgedrückt; er
» ist darauf gegründet, erstlich auf dem Widerstreit der prak-
» tischen mit der objektiven Gewißheit der Sätze in den Postu-
» laten, zweytens auf das nothwendige aus diesem ursprüng-
» lichen Widerstreit entstehende Schwanken zwischen Glauben
» und Unglauben, Zuversicht und Zweifel, obgleich der Glau-
» be dem Nichtglauben überwiegend ist; drittens darauf,
» daß, jemehr dieser Glaube überwiegende Ueberzeugungskraft
» hat, die praktische Nothwendigkeit der Annahme empfunden,
» zugleich auch die Bedingung dieses praktischen Glaubens,
» in wiefern er blos subjektive Nothwendigkeit und subjektiv
» verbindende Gründe hat, desto mehr wahrgenommen, und
» der Mangel des Objektiven in diesen Sätzen, die alle ein
» Daseyn, was nur die Erfahrung geben kann, postuliren,
» gefühlt wird.

» Jenen Wunsch nach größerer Gewißheit der Postulate
» nenne ich den reinen, ursprünglichen Anspruch der
» praktischen reflektirenden Vernunft; — einen Anspruch,
» um dadurch das zufällige Subjektive des Wünschens, wel-
» ches auf zufälligen subjektiven Begehrnissen gegründet ist,
» von diesen allgemeingültigen und allgemeingeltenden Bedingun-
» gen, die in den Postulaten jener Forderung zum Grunde
» liegen, zu unterscheiden. Dieser Anspruch ist rein ursprüng-
» lich und hat Allgemeingültigkeit, in wiefern nämlich in der
» praktischen Vernunft eines jeden Menschen dieselben Bedürf-
» nisse sind, aus denen er hervorgehet, und die ihn nothwen-
» dig machen. Er ist unmittelbar durch die Postulate selbst
» gegeben. Dieser Anspruch gehet aber auf eine größere Zu-
» sicherung dessen, was in den Postulaten enthalten ist,
» und was diese postuliren. Diese Zusicherung oder vielmehr

»Vergewisserung kann aber nur in einem Hinzuthun der ob»jektiven Realität des Daseyns bestehen; indem diese es »eben ist, was den Postulaten abgehet und ihnen zur letzten »Gewißheit mangelt. Eine solche objektive Realität des Da»seyns kann aber ferner nur durch unmittelbare Wahrneh»mung, durch ein unmittelbares Faktum in der Erfahrung, »als der allein das Setzen des Daseyns zugehört, gegeben »werden. Nun ist das, was dargestellt werden soll, wor»auf die allgemeindringende Forderung hingehet, daß es ob»jektive Realität des Daseyns erhalte, ein Uebersinnliches, »— »Gott, das höchste Gut;« der Anspruch also selbst »ist, oder dessen Erfüllung ist nur möglich, daß und in wie»fern dies Uebersinnliche als daseyend wirklich unmit»telbar durch Erfahrung, durch Sinnlichkeit für die »Wahrnehmung dargestellt wird. Nun ist aber in dem »ganzen Reiche der Erfahrung, diese als Erfahrung betrach»tet, kein Objekt möglich, welches jenes Uebersinnliche dar»stelle; denn das Sinnliche und Uebersinnliche stehen einander »gerade gegen über; in der inneren Erfahrung des Menschen, »als z. B. seinem subjektiven Gefühl, ist aber auch ein solches »Datum nicht da, das unmittelbar das Daseyn jenes Ueber»sinnlichen, welches in den Postulaten gesetzt wird, zusicher»te; dennoch aber dringt jener Anspruch auf eine objektive »Vergewisserung des einstigen Kommen eines höchsten Gutes, »und des Daseyns Gottes auf die wirkliche Annahme, daß »eine solche Zusicherung irgendwo da sey; irgendwo sich »finden, und gewiß in der Erfahrung gegeben seyn müsse. »Diese Annahme, da sie aus dem reinen ursprünglichen An»spruch auf eine größere Zusicherung des Inhalts der Postulate »hingeht, nenne ich die reine ursprüngliche Annahme,

»oder den reinen ursprünglichen Glauben der reflektiren-
»den praktischen Vernunft an das Vorhandenseyn einer
»solchen Zusicherung. Eine solche Zusicherung von dem
»Daseyn eines Etwas kann nur geschehen durch ein Sinnli-
»ches, durch ein Faktum, das wahrgenommen wird; —
»also ist jene reine ursprüngliche Annahme eine Annahme und
»ein Glaube an das Vorhandenseyn eines sinnlichen Ob-
»jekts, welches unmittelbar jenes Uebersinnliche von
»dem Daseyn eines Gottes und dem Kommen eines
»höchsten Gutes darstellt. Dieses Objekt, das in seinem
»Sinnlichen ein Uebersinnliches darstellte und das gar nicht
»von der Natur selbst gegeben werden könnte, da dieses, die
»Vereinigung eines Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen, die
»Darstellung eines Uebersinnlichen unter den Sinnlichen ganz
»außer und über dem Kreise ihrer Wirksamkeit liegt, — wäre
»nun ein wahrhaft Geoffenbartes, und eine solche sinnliche
»Zusicherung von dem Kommen eines einstigen höchsten Gu-
»tes und von dem Daseyn eines höchsten Wesens, das jenes
»vollendete Gut herbeyführt, eine wahre Offenbarung. Es
»ist also, mittelst des reinen ursprünglichen Anspruchs an
»eine größere Zusicherung und Gewißheit der Postulate, und
»der daraus nothwendig und ursprünglich entstehenden Annah-
»me des Daseyns einer solchen Zusicherung — selbst ein rei-
»ner ursprünglicher Glaube an das Daseyn einer Offen-
»barung der Natur des Menschen oder der praktischen re-
»flektirenden Vernunft eingepflanzt, oder dieser entwickelt sich
»unaufhaltbar und mit vollen Kräften aus dem Innersten der
»Vernunft selbst.« —

»Der gemeine ungebildete Mensch, den man den nicht-
»philosophirenden nennen möchte, zergliedert, erörtert die-

» sen seinen Glauben, diesen seinen gerechten Anspruch an das
» Daseyn einer Offenbarung nicht. Je mehr er mit seinen
» Sinnen an der unmittelbaren Wahrnehmung haftet; desto
» unmittelbarer ergehet auch seine Forderung an das Daseyn,
» an das Vorhandenseyn einer Offenbarung. Die reine ur=
» sprüngliche Natur der praktischen reflektirenden Vernunft giebt
» ihm das Gesetz dazu, ein solches Geoffenbartes anzunehmen,
» zu hoffen, zu erwarten, ja mit Nothwendigkeit die Wirk=
» lichkeit, das gewisse Gegebenseyn desselben, ohne daß er
» sich philosophischer Gründe bewußt ist, ohne daß er seinen
» unbedingten Anspruch darauf auf rechtmäßige Gründe zu=
» rückgebracht hat, geradezu unmittelbar zu behaupten. Der
» Grund, die dringende Nothwendigkeit aber dieser Behauptung
» ist die ursprüngliche Anlage seiner Vernunft selbst, die ihm
» das Gesetz giebt, eine höhere Zusicherung von dem, was
» seine Vernunft postulirt, zu erwarten und zu suchen. Der
» Mensch auf der höhern Stufe der Kultur, den man den
» philosophirenden nennen könnte, der weniger geradezu
» seine Forderungen macht, weniger von der Sinnenwelt und
» ihren Eindrücken gehalten nicht gerade alles unter Daseyn
» und Wahrnehmung dargestellt zu sehen braucht, wenn er
» etwa glauben solle, daß etwas wahr sey; der aber eben um
» deswillen eine feinere, zartere Organisation gleichsam, daß
» ich dieses sinnliche Wort brauche, einer moralischen Natur
» besitzt, — wenn er über die letzten Enden seines Glaubens
» nachdenkt und zu diesen Höhen sich hingeschwungen hat, muß
» eben da auf diesen über die Sinnenwelt weit hinausgelegneren
» Höhen von kommenden Zweifeln bisweilen sich überrascht,
» und seinen innigen Glauben, indem er sich auf diesen Anhö=
» hen selig fühlte, ohne daß er weiß, wie? — schwinden se=

»hen. »Es muß ein höchstes vollendetes Gut seyn, — es »muß ein Gott da seyn!« Dieses sind gleichsam die letzten »Worte, in denen sich sein Glaube ergießt und ausbricht; aber »mitten in dieser Ruhe der Ueberzeugung, mitten in dieser fe»sten Ueberzeugung muß er eben auch durch diesen seinen »Ausruf, worin sich sein Glaube kund thut, zu den angren»zenden Zweifeln, die schon in seinem Postulate liegen, hin»übergehen und seines Glaubens schwankend werden. Was »das »Muß,« mit dem ich meine feste Ueberzeugung aus»drücke! — Nur einige Schritte in dieser seiner Reflektion, »in diesem seinem Gefühle weiter, — und er muß in dem »Postulate enden, »daß sich doch Gott geoffenbart ha»be!« in der festen Ueberzeugung stille stehen, daß er sich »wirklich geoffenbaret habe, er hat sich offenbaren müs»sen. Auf dem natürlichen Wege, den ihm die Postulate von »dem Daseyn Gottes, von dem Eintreten eines höchsten Gu»tes vorzeichnen, der gar nicht gekünstelt oder erkünstelt ist, »gehet er diesen Gang; und in dieser Ueberzeugung, in diesem »Glauben an Offenbarung sieht er nun eine Vollendung seines »ganzen Seyns, wo alle Bedürfnisse, alle Kräfte, alle An»sprüche in Harmonie gebracht werden.«

So haben wir denn eine philosophische Uebersicht aller bis jetzt herrschenden Systeme und aller möglichen Systeme über Offenbarung geliefert, indem wir zugleich dem nothwendigen Anspruch und den Erfordernissen der philosophisch behandelten Geschichte Genüge zu thun uns bemühten, jene vorhandenen Systeme auf die ersten ursprünglichen Gründe im Vorstellungsvermögen als auf ihre Quellen zurückzuführen. Es lassen sich

nämlich alle bisher gegoltenen, bestrittenen und vertheidigten Meinungen über Offenbarung und Offenbarungsglauben nebst ihren Gründen, aus denen sie entsprangen, leicht folgendermaaßen nebeneinander stellen.

1) Empirismus, wo, ohne nach dem Grunde der Möglichkeit und des Verhältnisses zu dem Vorstellungsvermögen zu fragen, alles als wahres vorhandenes Objekt, als Ding an sich aufgenommen wird. Aus diesem empirischen Aufnehmen und auf dasselbe als seinen Grund läßt sich das feste (unphilosophische) System der strengen Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) zurückführen.

2) Theoretische Grundsätze a priori, nach denen alles, was in der Erfahrung auftritt, den Erfahrungsgesetzen unterworfen seyn muß und sich ihnen nicht entziehen kann. Nach der Folgerungsart aus diesen Grundsätzen kann kein anderes System in Absicht auf Offenbarung hervorkommen, als die gänzliche Möglichkeit derselben zu läugnen und ihren Widerstreit, den Widerspruch mit dem Verstande zu zeigen.

3) Das teleologische Princip der Beurtheilung, wo die Reflektion alles gewissen subjektiven, doch aber allgemeinen Maximen der Einheit und der höchsten Ordnung unterwirft. Nach diesem Grunde kann man über ein Objekt, das sich als Offenbarung ankündigt und das einen besondern Beytrag zur religiösen und moralischen Kultur eines Theils oder des Menschengeschlechts überhaupt geliefert hat, als über eine besondere (eigenthümliche) Veranstaltung Gottes reflektiren. — So sind aber nun die Systeme und die Gründe der theoretischen Beurtheilung über Offenbarung geschlossen.

4) Praktisch bestimmende Vernunft, wo nach dem reinen praktischen Gesetze derselben die Offenbarung beurtheilt und als

geoffenbarte Religion bestimmt wird. — Hier nach diesem Gesetze der Beurtheilung ergiebt sich die moralische, allegorische Auslegung der Offenbarung.

5) Praktisch bestimmende Vernunft, wo aber doch zugleich des Princip der Beurtheilung von der Offenbarung selbst, ihrer Einkleidung, ihrer Form nach, abstrahirt wird. Das praktisch Bestimmende ist das Allgemeine des Beurtheilungsprincips, das von dem Offenbarungsobjekte Abstrahirte aber das Besondere, dessen Maaßstabe die Offenbarung unterworfen wird. Hier nach dieser Ansicht entspringt z. B. der Perfektibilitätsgrundsatz.

6) Praktische postulirende Vernunft, wo der Anspruch an eine Offenbarung aus den zwey bekannten Postulaten hervorgehet, und nach welcher sie die »unmittelbar von Gott gegebene sinnliche Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Gutes« ist.

Hier nach diesen möglichen Quellen, glaube ich, ist nun der Kreis aller Systeme für und wider Offenbarung geschlossen. Es ist kein System weiter möglich, als die oben aufgezählt sind: denn die Gründe fehlen, aus denen ein neues oder neue entstehen könnten. So leistet die bisher gelieferte philosophische Geschichte der Meinungen über Offenbarung, in wiefern sie diese Principien der Beurtheilung bis auf ihre Gründe verfolgt hat, Bürgschaft, daß, wenn der Friede darin bestehet, daß mit keinen neuen Waffen gestritten wird, der Friedensschluß zwischen den Streitern und Vertheidigern der Offenbarung da seyn muß. — Aber wir wollen jetzt, ehe wir auf die Erörterung dieses Satzes uns weiter einlassen und uns den in der That tröstlichen Hoffnungen, daß auf dem Felde der Theologie nicht ein ewiger Kampfplatz und eine unablaßliche Fehde

zwischen Meinungen und Gegenmeinungen seyn werde, hinzugeben, noch einige allgemeine philosophische Bemerkungen über jene Beurtheilungsprincipien und die Geschichte derselben selbst machen.

Erstlich: wenn werden doch die heftigen, so feindselig geführten Streitigkeiten auf dem Gebiete der Theologie über Offenbarung ihr Ende nehmen? So lange nur noch immer auf dem historischen Wege die Untersuchungen geleitet, nur mit Hülfe der Geschichte die so schwer zu beantwortenden Fragen »ob etwas Offenbarung sey, ob die Fakta, durch welche sich das Offenbarungsobjekt als solches ankündigte, untrüglich, unverfälscht seyen?« gelöst werden sollen: wird eine ewige Zweifelssucht, eine Unentschiedenheit, ein ganzes Gefolge von möglichen Einwürfen das letzte Resultat der Untersuchung seyn. Denn erstlich, philosophisch betrachtet, wie kann und soll denn etwas Uebersinnliches sinnlich (durch historische Fakta) bewährt und bestätiget werden? Zweytens bey allen historischen Dokumenten der Wahrheit, des wirklichen Geschehenseyns der Thatsachen, die die Offenbarung erzählt, wird immer, so lange aus dem historischen Gesichtspunkte die Sache betrachtet wird, das große Gesetz der Natur, »nichts darf in die Erfahrung kommen, als was ihren Gesetzen, dem Stoffe und der Form nach angemessen ist« ein mächtiger Einwurf wider jene aufgestellten Dokumente der Wahrheit seyn, der diese sogleich als leere nichtige Versuche, die niemals einen festen Standpunkt gewähren können, erkennen läßt. Was wollt ihr hier, möchte ich diejenigen, die durch solche historische Beglaubigung die Offenbarung zu begründen suchen, mit allen diesen Bemühungen gewinnen! Ihr glaubt, weil bey Fakten in der Erfahrung die historische Gewährleistung des

Geschehenseyns das erste ist; so müsse es auch bey dem Offenbarungsobjekte, um es als Offenbarung zu dokumentiren, das erste seyn. Allein unterscheidet ihr nicht die ganz verschiedene Streitfrage, und den Punkt, auf dem es ankommt? Dort bey einem Erfahrungsfakto habt ihr schon die ganze Erfahrung mit der vorausgesetzten Meinung übereinstimmend, daß es geschehen seyn könne, denn es stimmt mit den formalen und materialen Gesetzen der Erfahrung überein: aber hier bey dem übersinnlichen Fakto ist die ganze Erfahrung der historischen Bewährung zuwider, wie sollen die einzelnen besonderen Umstände die Begebenheit als wahr bestätigen, da das Allgemeine, die allgemeine Bürgschaft der Erfahruug mangelt. So lange man also, behaupte ich, noch mit historischen Beweisen fortfährt, die Offenbarung zu bestätigen: so lange wird man nie mit den Einwürfen, mit dem gerechten Zweifelsglauben des Menschen, der eben auf das Historische gehet, zu Ende kommen. Einen philosophischen Standpunkt muß man wählen, und gewinnt oder verliert hier die Offenbarung — (nämlich das Princip der Beurtheilung muß rechtmäßig seyn): so ist der Streit über Offenbarung entschieden. Es scheint mir daher in dieser Rücksicht nichts unphilosophischer, als alle die Versuche, auf dem historischen Wege die Offenbarung zu widerlegen oder ihre Wirklichkeit zu beweisen.

Zweytens: Sehen wir auf den chronologischen Gang, den jene Beurtheilungsprincipien über Offenbarung genommen haben: so finden wir hier eine wahrhafte Geschichte des menschlichen Geistes, wie er von dem Einfachern, näher Gelegenen anfängt, und zu dem Abstraktern hinaufsteigt, oder wie er erst sich der dogmatischen Denkart, die empirisch auffaßt, überläßt, und nach und nach über sich gewinnt, zu subjekti-

ven im Vorstellungsvermögen gegründeten Beurtheilungsprincipien zurückzukehren. Historische Kritik, historische Untersuchungen waren das erste, denen man die Offenbarung unterwarf. Ein langer weitläuftiger Apparat, der das Historische der Offenbarung betrifft, kam hier zum Vorschein. Diese Periode des Untersuchens dauerte lang und Theologen wetteiferten hier, die nächsten einzelnen Umstände, unter welchen die Offenbarung erschien, auseinander zu setzen. An diese Periode schloß sich aber genau an oder war mit ihr vereinigt die Periode des größten Skeptizismus oder des Idealismus, daß ich so sage, in Absicht auf die Offenbarung. Die Principien beyder Partheyen, nach denen die eine historisch die Offenbarung begründete, die andere dieselbe verspottete, lagen auf einem Wege, nämlich beyde entschieden und urtheilten nach einer theoretischen Ansicht. Kein Wunder, daß in einer Periode beyde Partheyen gegen einander auftraten und die Offenbarung gleichsam zwey Gestalten gewann. — Nach und nach aber brach endlich, wie der Geist der Untersuchung toleranter wurde und selbst mehr Freyheit gewann, das Licht der moralischen Betrachtung und der moralischen Beurtheilung der Offenbarung an. Ermüdet auf der einen Seite, historisch nichts für die Offenbarung thun oder vollenden zu können, von der andern Seite aber auch wieder durch den Inhalt der Offenbarung, der so ganz mit der praktischen Vernunft harmoniret, gehindert, sich den Offenbarungsläugnern hinzugeben, — erwählte man das beste, richtigste System, »zu nutzen, was in der Offenbarung zu nutzen ist, und übrigens das Geoffenbarte an sich dahin gestellt seyn zu lassen.« Diese Periode des Indifferentismus, vereint mit der strengen Rechtgläubigkeit, dauerte, bis die kritische Philosophie auch die Offenbarung

ihren kritischen Untersuchungen unterwarf und nun erst die moralische Ansicht der Offenbarung feste bestimmte Principien erhielt. — So gieng der menschliche Geist stufenweise von dem Offenbarungsobjekte näher zu sich selbst und in sich selbst zurück, um zu sehen, was die Offenbarung in uns seyn könne. Endlich gewann aber die Beurtheilung der Offenbarung noch ein anderes Princip, nach welchem sie in ihrer Rechtmäßigkeit vertheidiget wurde: das Princip, wo von der postulirenden praktischen Vernunft aus die Offenbarung als eine von Gott unmittelbar gegebene Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchsten Gutes angesehen wird. Nach diesem Princip bleibt die Offenbarung immer auch ein Subjektives, es ist nur ein Glaube, nach welchem man sie als Offenbarung aufnimmt.

Drittens: Nehmen wir Rücksicht auf den philosophischen Geist, der in allen diesen Beurtheilungsprincipien und Systemen herrschend ist: so finden wir in ihnen den größten Abstand und die größte Verschiedenheit. Auf welchen philosophischen Geist dürfte wohl das System des Dogmatismus, der empirischen Orthodoxie Rechnung machen? Blindes Aufnehmen, wo an nichts gezweifelt, an nichts geglaubt wird, (denn auch Glaube muß sich auf Gründe stützen) herrscht hier. Nicht mehr Geist herrscht in dem entgegengesetzten System der Offenbarungsläugner; denn so dogmatisch jene aufnehmen: so dogmatisch, nach unrechtmäßigen Gründen, verwerfen diese die Offenbarung. Ein Geist, nur in entgegengesetzten Richtungen, ist in diesen beyden Systemen oder Meinungen. Mit dem Systeme der teleologischen Beurtheilung der Offenbarung und der Würdigung derselben nach Gründen der praktischen bestimmenden Vernunft hebt eigentlich der philosophische Geist,

die philosophische Schätzung, da man sich selbst von dem Offenbarungsobjekte Rechenschaft ablegt, an; und, wie mir es scheint, vollendet sich dieser Geist in dem System, wo nach der postulirenden Vernunft die Rechte und Ansprüche der Offenbarung geltend gemacht werden. Nämlich dieses System scheint mir der Mittelpunkt zu seyn, in dem alle andere Beurtheilungsprincipien und Systeme zusammenlaufen, indem es jedem derselben seine Ansprüche, die freylich einzeln betrachtet, von einem einseitigen Grunde aus, unrechtmäßig sind, gelten läßt, und den Frieden zwischen allen Systemen hervorbringt. Dem System der theoretischen Beurtheilung der Offenbarung a priori gestehet diese Ansicht von der postulirenden praktischen Vernunft aus zu, daß theoretisch betrachtet gar keine Offenbarung möglich sey, und daß dieses System in sofern Recht habe. Dem Empirismus der Beurtheilung der Offenbarung nach theoretischen Principien gestehet es ebenfalls die Ansicht zu, daß eine Offenbarung angenommen und geglaubt werden könne. Der teleologischen Beurtheilung läßt es ebenfalls seine praktische Ansicht gelten, ohne sie nur im geringsten als gesetzwidrig zu bestreiten. Der Beurtheilung der Offenbarung nach der bestimmenden praktischen Vernunft verweigert es seinen Beyfall nicht, daß man von diesen Principien aus die geoffenbarte Religion beurtheilen müsse. Aber bey diesem Uebereinkommen trennt es sich auch wesentlich von jedem dieser Systeme, indem es jedem derselben seine falsche unrechtmäßige Ansicht vorhält. Der theoretischen Ansicht der Offenbarung hält sie das Unrechtmäßige des Beurtheilungsprincips vor, ob es gleich mit ihr in Absicht des Resultats, wenn man von diesem Grundsatze ausgehet, übereinkommt. Dem Empirismus der Beurtheilung zeigt sie ebenfalls das unrechtmäßige, unphilosophische

einer Betrachtungsart, blind, d. h. ohne Gründe der Vernunft etwas aufzunehmen, was geprüft und nach der Vernunft gewürdigt werden sollte. Der Beurtheilungsart der Offenbarung nach der bestimmenden praktischen Vernunft zeigt sie das Inkonsequente ihres Verfahrens, daß sie wohl auf diesem Wege die geoffenbarte Religion begründen, beurtheilen könne, aber nicht die Offenbarung, da diese weit von jener verschieden sey. Und dem teleologischen Princip der Beurtheilung zeigt sie ebenfalls ihre Hülfshypothese, daß man nämlich, wenn kein anderer Weg der Begründung da sey, sie gebrauchen könne, aber daß sie nicht ein Beurtheilungsprincip der Offenbarung an und vor sich selbst begründe. Nämlich dieses System der postulirenden praktischen Vernunft sagt: Es ist ein Anspruch in der (postulirenden praktischen) Vernunft auf Offenbarung, als auf eine unmittelbare von Gott veranstaltete Zusicherung seines Daseyns und des Kommen eines höchstes Gutes. Aus diesem Anspruch gehet ein Glaube, daß eine Offenbarung sey, und ein Glaube an ein vorhandenes Offenbarungsobjekt hervor, in sofern dieses mit den Ansprüchen und Forderungen der Vernunft übereinstimmt. Zweytens hat dieses System, dem wir den meisten philosophischen Geist zugestehen, das von allen andern Beurtheilungsprincipien und Systemen über Offenbarung voraus: daß es sich am genauesten an den Glauben des gemeinen und allgemeinen Menschensinnes anschließt, und die Rechte und Ansprüche desselben gelten läßt; ohne doch aber zugleich der philosophischen strengen Prüfung seiner selbst etwas zu vergeben. Die Allgemeinheit des Offenbarungsglaubens unter dem Menschengeschlecht berechtiget einen jeden, eine Grundlage dieser Erscheinung in dem vernünftigen Theile des Menschen, in dem Vorstellungs-

vermögen anzunehmen. Und mit dieser Erscheinung kommt jenes System überein. Der Offenbarungsglaube scheint etwas Nothwendiges, Verbindendes zu haben: und indem jenes Beurtheilungsprincip zeigt, wie ein Anspruch selbst in der Vernunft auf Offenbarung da ist, begründet es selbst diese Nothwendigkeit der Erscheinung und läßt einen sehr vernünftigen Grund in derselben entdecken.

Viertens: Es ist ein eigenes Phänomen, daß der Denker und der Mensch überhaupt eher und früher beurtheilt, ehe er sich von seinem Princip der Beurtheilung in Rücksicht der Gültigkeit desselben Antwort giebt. Und diese Bemerkung drängt sich in der ganzen Geschichte, wie bisher die Untersuchungen über Offenbarung sind geführt worden, auf. Immer nur hat man sich an Resultate gehalten, ohne die Gründe dieser Resultate zu erforschen; immer nur hat man philosophiren wollen, ohne den Anfang zum Philosophiren, welcher Anfang von der Kritik der Gründe ausgehet, gemacht zu haben. — Eine philosophische Geschichte der Beurtheilungsprincipien der Offenbarung kann am leichtesten den Frieden unter den Kämpfern und Streitern über Offenbarung herbeyführen: indem sie zeigt, wie jede Parthey nach ihrem angenommenen Grunde Recht, aber auch in Absicht der Rechtmäßigkeit dieses Grundes mehr oder weniger Unrecht hat.

Fünftens: Beyläufig scheint es mir sich aus dieser philosophischen Geschichte der Beurtheilungsprincipien zu ergeben, welcher Grundsatz der rechtmäßige, welches Resultat in Absicht auf Offenbarung das am meisten philosophische ist. Ich halte nämlich dafür, daß kein einziger Theil des Vorstellungs-

vermögens in seinen Anlagen mehr dazu geeignet ist, diesen Begriff von Offenbarung zu finden; als die praktische Vernunft in ihren und durch die Postulate. Nach dieser postulirenden praktischen Vernunft betrachtet, bleibt alles das stehen und erhält sich aufrecht, was nur der allgemeine aber gereinigte, geläuterte Glaube in Bezug auf die Offenbarung angenommen hat.

III.

Versuch

einer Angabe der vorzüglichsten unterscheidenden Hauptpunkte

der

Kantischen und Fichteschen Philosophie.

In der philosophischen Geschichte der Schicksale der Systeme, unter welchem Worte »Schicksale« ich die Art und Weise der Aufnahme, Ausbreitung, der Vertheidigung und Bestreitung eines Systems in seinem Zeitalter verstehe, muß die Fichtesche Wissenschaftslehre einen ganz eigenen ausgezeichneten Platz einnehmen: denn kaum kann es in der ganzen Geschichte der Philosophie ein System geben, das so besondere Auftritte und Erscheinungen für und wider sich in der ersten Zeit seiner Publicität veranlaßt hätte, als eben dieses. Wenn man mit der Kantischen Philosophie, die der Vorläufer der Wissenschaftslehre war, alles weitere Fortschreiten, sowohl was das Formelle als was das Materielle betrifft, in der Philosophie und in dem Philosophiren geschlossen; wenn man einen nothwendigen, allgemeingültigen und allgemeingeltenden Frieden durch jene Philosophie herbeygeführt glaubte: so konnte freylich ein System, das nach jenem einmal angenomme-

nen und allgemein anerkannten Gesetz erschien, — ein System, das sich selbst etwas anmaaßender, als billig und als für das Zeitalter gut war, für ein Werk von vieler Originalität ankündigte, das die Kritik der reinen Vernunft, das Gesetzbuch der Zeit, tiefer zu begründen suchte, ja das selbst höher läge, als die Kritik, nicht anders als auf eine höchst unfreundliche, ungünstige und misfällige Aufnahme Rechnung machen. Man weiß noch die Epoche, wo alle, die nur einigermaaßen die Resultate der sogenannten kritischen Philosophie kennen gelernt hatten, sich, ohne die Möglichkeit davon weiter zu erörtern, den fröhlichen aber auch nur gutgemeinten Aussichten auf eine allgemeine Ruhe und einen baldigen zu Stande zu kommenden Frieden unter den Philosophen überließen, — wie diejenigen, die sich selbst nicht auf die Tiefen der kritischen Philosophie wagten, um mit kritischem Geiste die Resultate derselben zu schöpfen, sich lieber an die außerdem nicht unverständlichen Resultate hielten, um diese noch mehr zu populariſiren und so durch diese populären Versuche ihre Vertrautheit mit der neuesten Philosophie zu zeigen. Man weiß noch die Epoche, wo sich die Kantianer streng an das Wort ihres Meisters hielten, wo sie mit den von diesem großen Erfinder abgesteckten Grenzen die Grenzen auf ewig abgesteckt und geschlossen glaubten, ja selbst das Gebiet innerhalb dieser Grenzen noch mehr urbar zu machen, als es von dem Erfinder geschehen war, für unerlaubt und für verlorne Mühe hielten. Und was Wunder, daß in einer solchen Epoche, wo alles für Ein System gespannt war, keinem andern Systeme Platz verstattet werden konnte, daß in einer solchen Zeit die Erwartung, — die Nativität, daß ich so sage, welche sich die Wissenschaftslehre stellen konnte, — selbst über alle Erwartung eintraf.

Aber doch ungerecht würden wir seyn, wenn wir die Art und Weise der Aufnahme, welche das neue System der Wissenschaftslehre erfuhr, blos allein in dem Zeitalter suchen wollten. Auch dieses neue System selbst und sein Verhältniß zu dem Kantischen hatte nicht wenigen, vielleicht den meisten Antheil an den Schicksalen, denen es sich ausgesetzt sahe. Unter diesem neuen System und seinem Verhältnisse zu dem schon daseyenden, angenommenen verstehe ich nämlich den innern Geist des Systems selbst, der Form und Methode der Begründung nach. Die Kantische Kritik von einem ganz entgegenstehenden Punkte ausgehend, als die Wissenschaftslehre, und diese von einem ganz andern Orient anfangend als jene, — wie konnte diese, wenn einmal der Standpunkt der Kritik gefaßt war, noch verständlich seyn oder ins Auge fallen, da ihr Standpunkt hinter dem Zuschauer lag, der den Kantischen im Auge hatte? Die Kritik der reinen Vernunft stellt ihre Objekte gleichsam vor dem Zuschauer hin, — sie philosophirt nach der Methode des Vorstellens: die Wissenschaftslehre nach der Form des Reflektirens auf die eigenen ursprünglichen Geisteshandlungen mitten im Handeln, wo also gar kein Objekt außerhalb Statt findet, sondern nur in dem Beobachter und in dem Beobachten subjektiv selbst liegt. An was sollte sich also der Kantianer, der einmal des Kantischen Standpunktes gewohnt war, wo er die Objekte vor sich sahe, in der Wissenschaftslehre halten? kein Punkt war hier, den er fassen konnte, es schwebte mit ihm alles in den Lüften. Entweder er mußte das neue System nicht verstehen, oder nach dem Maasstabe des Kantischen, den er übertrug, es verkennen. Es mußte ein dogmatisches, transcendentes System seyn, dem eben die Kritik der Vernunft durch ihre nichts schonende

uende Censur wehren wollte. Zweytens, weggesehen von diesen verschiedenen Methoden und Standpunkten, die einander gegenüber stehen, mußte die Einbildungskraft, welche die selbstanzufangenden Handlungen des Geistes erzeugte und zugleich in der Produktion, in der Handlung dieselben durch Reflektion auffaßte, dasjenige Vermögen seyn, welches besonders bey dem neuen System, zu dem Eindringen in den Geist desselben thätig war. Hier war aber der Stein des Anstoßes, hier die größte Schwierigkeit. Selbstthätigkeit, die Objekte des Philosophirens selbst hervorzubringen und auf dieses ursprünglich Handelnde und diese ursprünglichen Handlungen innerhalb des Geistes zu reflektiren, war gewiß nicht durch die Kantische Objektenaufstellung und Objektenvorstellung, durch die Kantische Art zu philosophiren genährt worden. Und ohne diese lebendige und thätige Aeußerung dieses produktiven Vermögens war überhaupt nach der Wissenschaftslehre, denn jeder sollte nur mit sich selbst und in sich philosophiren, gar keine Philosophie und kein Philosophiren möglich. Es wurde die größte Freyheit des Geistes, die sich nicht allein von aller äußeren, sondern auch von aller innren Objektenvorstellung losmacht, vorausgesetzt. — Ich beschuldige hier in gar nichts das Zeitalter, in welches die Erscheinung der Wissenschaftslehre fiel: sondern ich rede nur von den unterschiedenen Thätigkeiten, die zum Verstehen der Kantischen und Fichteschen Philosophie vorausgesetzt werden: und hier ist denn doch nicht zu läugnen, daß sich diese beyden Systeme eben mittelst ihrer Methoden einander entgegen sind, indem die Kantische den Beobachter mehr leidend die Objekte auffassen läßt, die Wissenschaftslehre hingegen denjenigen, der philosophiren will, in sich selbst zurückzukehren und hier die Hand-

lungen in ihrer subjektiven Produktion aufzufassen gebietet. Drittens aber, — daß ich den Verehrern und Anhängern der Kantischen Philosophie ihr volles Recht gebe, — halte ich auch dafür, daß selbst nach dem Standpunkte der Kantischen Philosophie, je strenger man diesem gemäß urtheilte, das Fichtesche System nicht anders als transcendent angesehen werden konnte. Dieser Punkt soll in der Folge deutlich werden.

Ist ein System unter den dogmatischen, d. h. die nach diskursiven analytischen Begriffen etwas gewisses über die Gegenstände, die in dem Gebiete der Philosophie liegen, auszumitteln bemühet sind, das Konsequente von strenger in sich selbst geschlossener Einheit; so ist es das Spinozische: und ist irgend ein System, das ich in dieser Rücksicht annehmen könnte; so wäre es eben dieses, das von so vielen als das dunkelste, räthselhafteste, als das mystische ist ausgegeben worden. Es ist eine eigene Ansicht, wenn man dieses System mit den andern, die ich Nebensysteme, Hülfshypothesen nennen möchte, und die der Form und Methode nach Vorläufer von dem Spinozischen waren, zusammenhält und vergleicht. Was in diesem System so feste geschlossene, streng verbindende, in sich selbst verbundene Einheit ist, was hier aus einem Princip sich ergiebt: das ist dort, in jenen andern Systemen, aus mannichfaltigen hülfsbedürftigen Theilen zusammengesetzt, welche künstliche Zusammensetzung man wohl bewundern, aber den Denker nimmermehr befriedigen kann. Man fange von dem Systeme des Deskartes an, und man muß endlich nach der dogmatischen Durchführung desselben durch die übrigen Arten des Philosophirens nach dem System des Malebranche, Leibnitz in dem

Spinozismus aufhören, und hier als in der vollendetsten Einheit endigen. Deskartes nach einer ächt philosophischen Denkart, wenn er nur seine Zweifel weiter verfolgt hätte, zog mit Recht die Realität der äußeren sinnlichen Wahrnehmung nach so vielen widerlegenden empirischen Beyspielen, wo sie sich als Täuschung zeigt, in Zweifel; und nur erst, nachdem er die objektive Realität der Idee von dem höchsten Wesen gezeigt, und jene Täuschung als einen Betrug, der mit den Eigenschaften des vollkommensten Wesens in Widerspruch stehe, gezeigt hatte, glaubte er dadurch und zwar zuverläßig die Realität der äußern Erfahrung gesichert zu haben. Das Kausalverhältniß aber zwischen der Aussenwelt und dem »ego cogito« zu zeigen und die Möglichkeit eines gegenseitigen Einflusses der Ausdehnung und des Denkens zu erklären, — dieses ließ er liegen; und hier ist es, wo Malebranche eingreift, und wo er anfieng zu philosophiren. Eine Erklärung des unmittelbaren Einflusses der Körperwelt und der Ideen schien Malebranche unmöglich, und so knüpfte er die Erklärung an das höchste Wesen an, als in welchem wir alles sehen, in welchem sich alles als in seinem Mittelpunkte vereiniget; und so wurden die anscheinenden gegenseitigen Einwirkungen der Ideen und der Objekte auf einander blos causae occasionales. Leibnitz weniger durch dieses System befriedigt, weil es nicht der höchsten Würde und der Allmacht und anderen Bedürfnissen des Menschen angemessen scheine, als weil ihm das Princip der Einheit, welches der Denker so sehr fordert, fehlt und weil in ihm die herbeygerufene Hypothese so sichtbar ist, kam daher auf eine zweyte Erklärung, auf die harmonia praestabilita, durch welche die größte Einheit des Denkens mit der Würde des höchsten Wesens gleich befriedigt

werden sollte. Aber beyläufig gesagt, möchten wohl diese beyden Systeme, der prästabilirten Harmonie und der causarum occasionalium, um den Vorzug mit einander streiten und keins von beyden diesen erhalten! — Der große, tiefdenkende, ruhige, kalte Spinoza verband aber alle diese Systeme, die in der That gegen das seinige nur als nothdürftige Hypothesen erscheinen, in einem Punkte, kettete sie zusammen, so daß sie in diesem unsichtbar verborgen liegen: sein »deus et mundus unum« ist das große Princip, aus dem er mit der strengsten Einheit und Konsequenz alle anderen Systeme, die Vorläufer des seinigen waren, vernichtete. — Nehmen wir nicht Rücksicht auf die anderweitigen Ansprüche des Menschen oder der Vernunft: so muß wohl der Spinozismus das System seyn, an das wir uns halten und das wir ergreifen. Ein System von strengerer Einheit und Konsequenz ist nicht möglich. Der Mensch oder die Vernunft dürfte freylich durch diese harte Art zu philosophiren weniger begünstigt und befriediget werden; aber desto mehr der Denker, der sich gleichsam aller Vernunft-Aussprüche entäußert, und blos die höchste Einheit des Denkens hervorzubringen sucht.

Durch das System des Spinoza kamen also der Denker und die Ansprüche des Menschen oder der Vernunft in Widerstreit; und das Ende des Philosophirens konnte nicht da seyn: denn dieses ist nur dann erst gegenwärtig, gleichsam wie das Ende aller Dinge, wenn die Widersprüche zwischen dem Menschen und dem Denker gelöst sind, wenn ein System da ist, das mit gleichem Rechte die Ansprüche der Vernunft gelten läßt, zugleich aber auch mit der höchsten systematischen Einheit a priori sich in sich selbst vollendet. Das Ende des philosophischen Denkens, sage ich, konnte durch den Spinozismus noch nicht

da seyn: und so wurde eine andere Laufbahn gebrochen, die von jener dogmatischen Art verschieden war, die Bahn des Kritizismus.

Jedes System hat gewöhnlich einen Punkt, von dem alle Strahlen desselben ausgehen, der dem ganzen System seine Physiognomie, daß ich so sage, giebt. Haben diejenigen, die dieses System studiren, diesen Punkt gewonnen: so muß auch das System verständlich seyn und es kann nichts mehr in demselben räthselhaft seyn. Und so auch mit dem Spinozismus und der Wissenschaftslehre. Ich kann mich nicht genug theils über die Kommentatoren, theils über diejenigen, die sich gar nicht den Spinoza zu verstehen oder ihn verstehen zu wollen gewagt haben, wundern, wie sie über die große Dunkelheit des letztern klagen, wie sie es als ein mystisches System haben ausschreyen können. Der Punkt, von dem der Spinozismus ausgehet, ist die Form der Disjunktion, — und nach dieser mache ich mich anheischig, gleich mathematischen Sätzen den ganzen Spinozismus zu entwickeln. Wie mit dem Spinozischen System, so mit der Wissenschaftslehre. Ist derjenige Punkt gewonnen, von dem die Wissenschaftslehre die Ansicht der Dinge nimmt: so kann nichts mehr in ihr räthselhaft seyn, man hat mit jenem Punkte den ganzen Horizont gewonnen. Und diesen Punkt darzustellen, das unterscheidende Eigenthümliche der Kantischen und Fichteschen Kritik anzugeben, ist der Zweck dieser Abhandlung. Ich will mich aber bey dieser Darstellung der größten Popularität befleißigen, und daher eben deswegen eine andere Form nehmen, als ich würde genommen haben, wenn es mir allein um die Darstellung zu thun gewesen wäre.

» Bey allen Systemen, spricht der denkende Mann, der

» gern die Ansprüche der Vernunft befriedigen, zugleich aber
» auch der Strenge und der Einheit des Denkens nichts verge-
» ben möchte, — bey allen Systemen, die nur bis jetzt
» philosophische Bemühungen und der philosophirende Geist
» aufgestellt hat, finde ich nicht die Beruhigung, die ich suche,
» finde ich nicht die Ansprüche der sich überlassenen Vernunft
» zugleich aber die Ansprüche des kalten ruhigen Denkers, der
» mit Resignation auf seine heiligsten Wahrheiten philosophiret,
» erfüllt. Immer in dem einen mehr als in dem andern finde
» ich Hypothesen, die gleichsam herbeygeschafft sind, um dem
» System Einheit zu geben, immer in dem einen System mehr
» als in dem andern kunstreichen Mechanismus, aber nicht Na-
» tur oder kunstlose Einheit, die der Verstand fordert. Selbst
» auch, wenn ich mich von allen jenen Systemen, die mich
» einzunehmen scheinen, loszumachen suche, und mich meinem
» eigenen Nachdenken überlasse, um durch eigene Kraft selbst
» für mich ein letztes Resultat zu finden, das die Räthsel, die
» mich so sehr beängstigen, auflöse; sehe ich mich nur noch
» mehr in Labyrinthe verwickelt, aus denen ich zu kommen
» längst alle Hoffnung aufgegeben habe. Kann ich denn mit
» meinem Nachdenken niemals in diesen wichtigen Streitpunk-
» ten zu Ende kommen? reicht vielleicht die Vernunft nicht
» dahin, wohin ich strebe? — — Hier ist der Punkt, fährt
» jener nachdenkende Mensch in seinem kunstlosen Räsonnement
» fort, der mir so oft bisher entgangen ist. Ja es kann ja
» wohl seyn, daß die Kräfte gar nicht zureichen, das zu fas-
» sen, was ich schon zu halten gedenke. Ich muß erst mit
» mir selbst bekannt werden, ich muß erst meine eigenen Kräf-
» te auszumessen suchen.« Und hier ist der Anfang des Kri-
tizismus.

»Ich finde, entdeckt jener Mensch leicht, einen großen »Unterschied unter den einzelnen Theilen meiner Kenntnisse, »meiner Urtheile, Begriffe. Einige haben etwas Nothwendi»ges an sich, etwas, das mich zu berechtigen scheint, sie al»len Menschen vorzuschreiben, an andern finde ich ein Zufäl»liges, wovon ich annehme, daß es auch anders seyn könne. »Woher mag dieser merkwürdige Unterschied kommen? Sehe »ich auf den Begriff »Erfahrung,« zergliedere ich ihn, daß »er die Sphäre aller gesammten mittelbaren oder unmittelba»ren Wahrnehmungen ist, an denen auch ich als einzelnes »Individuum Antheil habe: so finde ich in eben dieser Zer»gliederung, daß ja alle die Erkenntnisse, die aus der »Erfahrung entspringen, nicht das Merkmal des Nothwendi»gen und Allgemeingültigen an sich haben können; denn wie »will ich die Wahrnehmung, die ich als einzelnes Indivi»duum habe, und die ebenfalls zu der Sphäre der Erfahrung »gehört, auch andern Individuen als blos mir zuschreiben »oder vorschreiben, ja wie mir selbst eine und dieselbe Wahr»nehmung als beständig sichern, da die Wahrnehmung, die »ich blos in einem bestimmten Augenblicke habe, in künftigen »Augenblicken, auf welche ich meine jetzige Individualität »nicht übertragen kann, wohl anders seyn kann. Ich sehe »also, daß alle Kenntnisse, die nothwendig sind, eine entge»gengesetzte Quelle von der Erfahrung haben; sie müssen a »priori seyn, da jene sich a posteriori ergeben. Unter die»sen nothwendigen Kenntnissen entdecke ich nun auch sehr »leicht, daß die Formen des Denkens, selbst die Formen des »Anschauens dahin gehören, also sie müssen auch a priori seyn, »es sind mir a priori gegebene Formen des Denkens »und des Anschauens, es sind meine Gesetze des An»schauens und des Denkens.«

Mir a priori gegebenen Gesetze des Anschauens und Denkens, — meine Gesetze? »muß nothwendig ein anderer, »der jenem in seinem Gedankengange gefolgt ist, einfallen, »was soll das — meine Gesetze, meine Formen des Den»kens? Fließt es denn aus dem a priori Gegebenseyn jener »Formen, daß es die meinigen sind? Die Folgerung ist wohl »ganz richtig, von dem Nothwendigen und Allgemeingültigen »auf das a priori Gegebenseyn zu schließen; aber von dem »a priori, daß es mein ist, zu folgern, das ist ein Sprung, »der durch nichts gerechtfertigt werden kann und der gar »nicht dahin bringt, wohin er bringen soll. Das Merkmal »des Zufälligen ist identisch mit dem a posteriori: und im »Gegensatze desselben ebenfalls das Nothwendige identisch mit »dem a priori. Beydes stehet gegenseitig in Wechselwirkung, »und es ist in den Formen der Modalität selbst aufgegeben, »daß wir das Wirkliche als zufällig und so im Gegentheil »das Nothwendige als a priori denken müssen. Aber das »»es sind meine Formen,« kann nicht aus dem Satze des »a priori geschlossen werden; es ist dieses ein synthetischer »Satz, dessen Synthesis erst bewiesen werden muß. — Ich »will zugeben, fährt dieser fort, daß das, was a priori »gegeben ist, nicht anders als in mir gegeben seyn könne, es »ist Faktum des Bewußtseyns. Aber auf dieses Faktum des »Bewußtseyns zurückweisen, heißt doch nicht philosophi»ren. Dieses Faktum des Bewußtseyns muß selbst durch die »Philosophie nachgewiesen werden, es muß als Thathand»lung in jedem Menschen gezeigt werden, wenn die Formen »des Denkens und des Anschauens, die a priori gegeben »sind, als ursprünglich meine Formen bewiesen werden »sollen.«

» Aber, erwiedert hier der erstere, der zu diesem Gespräche Veranlassung gab, » wenn ich sage, die Formen des » Urtheilens sind meine Formen, Formen meines Denkens: » so erhellet dieses ja ursprünglich daraus, weil ich geurtheilt » habe, weil ich es bin, der dieses Urtheil, von dem ich die » Formen des Urtheilens ableite, gefällt habe. Also es sind » meine Formen, Formen meines Denkens. «

» Heißt das aber nicht, einen Sprung aus dem Kreise » dessen, was jetzt bewiesen wird, auf ein anderes, was noch » nicht bewiesen ist, thun? Aus dem a priori Daseyn oder » Gegebenseyn kann weder das Meinige noch das Deinige » gefolgert werden: also um dieses zu erhalten, muß man zu » dem Bewußtseyn zurückkehren, daß ich geurtheilt habe. » Nun soll aber doch kein Philosoph das, was er annimmt, » blos der guten Willkühr anheimstellen; sondern er muß alles » mit strenger Nothwendigkeit zeigen, er muß nothwendig ma» chen, daß man dieses » Mein « unmittelbar durch das » Philosophiren selbst finde, nicht aber überlassen, daß man » es durchs Bewußtseyn als Faktum postulire. Wie aber » von dem Gedanken gar kein Uebergang ist zu dem Objekte, » welches gedacht wird, zu der Aussenwelt: so ist, glaube » ich, auch kein Uebergang von dem Gedanken zu dem Ich: » denn beydes liegt außerhalb dem Gedanken. Also, wenn » die Philosophie etwas als das mir Angehörende, als das » Meinige erhärten will: so muß sie einen Punkt wählen, » wo ich mir in dem Gedanken unmittelbar des » Ich — Ich » bin es — es ist das Meinige « bewußt werde. Durch » diese Art zu philosophiren würde jeder das Seinige unmit» telbar beweisen, und jedem andern dadurch beweisen, daß » er ihm auf gleiche Art nachzuphilosophiren aufgäbe. Er=

»kennt er es aber nicht unmittelbar als das Seinige, so phi=
»losophirt er gar nicht.«

Hier in dieser kurzen Einleitung habe ich dasjenige anzugeben gesucht, worauf es besonders bey der Kantischen und Fichteschen Methode zu philosophiren ankommt, worin sich beyde trennen. Kant wählt den Standpunkt des Vorstellens, wo das Vorgestellte Objekt ist; Fichte den Standpunkt des Reflektirens auf das Denken, in wiefern es subjektiv ein blos Handelndes und Handlung ist.

Gleich in dem Eingange der Kritik der reinen Vernunft kann man diesen Standpunkt abnehmen, nach welchem sie die Beweise führt und nach welchem sie zu betrachten ist. Kant leitet die Gesetze des Denkens und die Formen des Anschauens nach dem Merkmal des Nothwendigen als a priori gegeben ab. Diese Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit kann aber nicht anders an einem Gegenstande als in seinem Bezug auf das Vorstellungsvermögen beurtheilt, also dieser Gegenstand muß vorgestellt werden. Ich stelle mir die Formen des Denkens und des Anschauens vor, ich finde an ihnen das Merkmal des Nothwendigen: also sie sind a priori.

Fichte hingegen gehet in der Wissenschaftslehre von einem ursprünglichen Handeln, von dem Handeln des Denkens aus; und indem er auf diese Handlungen reflektirt, stellt er sie als subjektive Handlungsweisen des menschlichen Geistes auf. Fichte muß, glaube ich, Kant in Anspruch nehmen, warum zählst du die Formen des Denkens und des Anschauens als deine Formen auf? Aus dem a priori Gegebenseyn der Formen ergiebt sich dieses Mein nicht. Du antwortest, weil ich urtheile, weil ich das Urtheil, von dem ich die logischen Funktionen nach einer Idee ableite, gefällt habe. Also, er=

wiedert der andere, mußt du doch zu dem Selbstbewußtseyn, zu dem »Ich denke« zurückkehren. Vor dem Vorstellen liegt also noch ein Akt voraus, der des Denkens. Und sonach muß eine Philosophie möglich seyn, die ihren Anfang selbst von diesem ersten Akte des Denkens nimmt, die von diesem ersten Punkte des ursprünglichen Hardelns ausgehet.

Die Kantische Philosophie stehet so auf dem zweyten Punkte, dem Vorstellen: die Fichtesche Philosophie auf dem dem Vorstellen vorausliegenden Akte des Denkens.

Aber soll eine Philosophie von diesem ersten Akte des Denkens ausgehen, daß dasjenige aufgefaßt werde, was sich in diesem ersten Akte zeigt: so muß der Denkende eine doppelte Handlung in sich vornehmen, er muß das Beobachtete und Beobachtende zugleich seyn, er muß die Handlungen des Denkens in sich hervorrufen, zugleich aber auch auf diese thätigen Handlungen mitten in Handeln reflektiren. Die Thätigkeit muß sich gleichsam brechen, die Strahlen müssen auswärts laufen, zugleich aber auch wieder sich in sich selbst sammeln.

Die Fichtesche Philosophie kehrt also ganz zu dem ursprünglichen Denken, zu dem, was Ich heißt, zurück. Ausser diesem ist nach der Wissenschaftslehre kein Philosophiren, keine Philosophie möglich. Jeder muß in sich philosophiren durch unmittelbares Thätigseyn. Und der Lehrling, der die Wissenschaftslehre verstehen will, muß schon Philosoph seyn, nur daß der Urheber der Wissenschaftslehre es schon weiß, was nach dieser Methode für Resultate sich ergeben, der Lehrling es erst aber durch seine eigene Thätigkeit finden und erfahren muß.

So sind zwey Standpunkte des Kritizismus möglich.

Beyde befinden ſich auf einer Höhe, aber der eine liegt dem andern vorwärts: der eine ſiehet den andern; dieſer liegt aber nach jenem und kann von dem erſten nicht geſehen werden. Zwey Männer, die beyde auf dieſer Höhe ſtehen, würden dieſe verſchiedenen Standpunkte ſo bezeichnen, »durch kein Syſtem von allen, die da ſind, befriedigt, will ich meine Sinne vor der Auſſenwelt verſchließen, ich will einen engen Kreis um mich ſelbſt herumziehen, in mich zurückkehren und ſehen, was ich bin, wie ich denke? In dieſem Geſchäfft, wo ich alles, was nur in mir, in dem Vorſtellungsvermögen iſt, zu entwickeln und zu beſtimmen ſuche, laſſe ich die Formen, nach welchen ich denke, nach welchen ich anſchaue, die Muſterung gleichſam paſſiren, ich ſtelle ſie mir vor.« Aber hebt hier der Andere an: »Auch dieſes Geſchäfft zur Selbſtkenntniß zu kommen habe ich vor, — aber wenn ich mich recht kennen lernen will, ſo muß ich mir nicht ſchon Objekte denken, welches die Formen des Anſchauens und des Denkens ſind: ſondern ich will einmal ſelbſt über irgend etwas denken, und auf dieſes Handeln des Denkens Acht haben, das Denken mitten in dem Denken auffaſſen und ſo ſehen, zu was vor ein Ende ich komme, wo ich Vollſtändigkeit und Zuverläßigkeit finde. Ich will, ſagt dieſer, nicht allein meine Augen vor der Auſſenwelt verſchlieſſen, ſondern auch vor den Objekten des Vorſtellens meiner eigenen Formen des Denkens. Ehe ich mir meine Formen des Urtheilens vorſtellen kann, muß ich ſchon gedacht haben, auf dieſes erſte urſprüngliche Denken will ich reflektiren, daß ſo das Ich, welches beobachtet, und das Ich, welches beobachtet wird, in Eins zuſammenfällt.«

Der erſtere, indem er ſich vor die Objekten der Auſſen-

welt verschließt, bildet dennoch eine Welt in sich, die er ebenfalls anschaut, die vor ihm liegt: der zweyte hingegen, der die Täuschungen des Vorstellungsvermögens kennen gelernt hat, mag nichts von einem vorliegenden Objekte, dieses mögen nun Formen des Denkens selbst oder Objekte der Aussenwelt seyn, wissen, er will alles subjektiv, wie es als Handlung und Handelnd aus dem Subjekte hervorgehet, aufnehmen.

Nach diesen verschiedenen Methoden des Philosophirens und den verschiedenen Standpunkten des Kritizismus ergeben sich aber nun auch mehrere unterscheidende Punkte, die eben von jener verschiedenen Form des Philosophirens abhangen:

Erstlich, daß sich in der Kantischen Kritik die Formen des Denkens und der Anschauung als ruhende, feste, dem menschlichen Gemüthe gegebene Formen zeigen; in der Wissenschaftslehre aber dieses thätige, lebendige Handlungsweisen des Denkens sind.

Nach dem Gesetze und der Eigenthümlichkeit des Vorstellens tritt dasjenige, was vorgestellt wird, unter feste bestimmte Einheit, in geschlossenen festen Grenzen auf, es ist ein Objekt, was gar nicht mehr handelnd, sondern dem Handelnden entgegengesetzt, was hervorgebracht und leidend ist. Dieses Objekt, da es dem Handelnden entgegengesetzt ist, muß also als gegeben angesehen werden. In dem erstern Akte, dem Denken, ist aber die Form von der Handlung und dem Handeln gar nicht verschieden; nur sobald als die Handlung vorgestellt wird, wird es feststehende, innerhalb gewisser Grenzen ruhende Einheit, — es ist ein **Urtheil**. — Was sich die Kantianer vor der Wissenschaftslehre unter den Kantischen Formen des Denkens und der Anschauung gedacht haben, läßt

sich nicht erklären. Ohnstreitig haben sie sie als wirklich solche gegebene, mehr oder weniger eingeprägte Formen gedacht. Und nach diesem Akte des Vorstellens, auf welchem Standpunkte die Kantische Kritik stehet, lassen sich diese Formen auch nicht anders denken, oder vielmehr, man darf gar nicht mehr über sie fragen, »was sie sind?« weil selbst schon diese Fragen transcendent sind und die Antworten ebenfalls transcendent werden müssen. Diese Formen des Denkens und des Anschauens sind gewisse vorhandene Gesetze des Denkens und der Anschauung, — dieses läßt sich nach der Kantischen Kritik sagen: ob sie angeboren sind u. s. w., in allen diesen Fragen liegt schon der gröbste Transcendentismus. Aber die Wissenschaftslehre zeigt, daß sich so etwas, was Form heißt, gar nicht denken lasse, sondern das Ruhende, Feste, Gegebene derselben nur ein Produkt des Vorgestellten (in wiefern die ursprünglichen Handlungen des Denkens vorgestellt worden,) sey; daß sie in ihrem ersten ursprünglichen Akte des Denkens aufgefaßt nicht anders als Handlungen und Handlungsweisen des Denkens sind, die sich nicht von dem Handeln und der Handlung unterscheiden und als etwas Isolirtes hinstellen lassen.

Zweytens, so wie die Formen des Verstandes und der Sinnlichkeit nach der Kantischen Methode der Ableitung ruhende, vor sich bestehende, bleibende Einheiten sind: so sind sie auch nun, wie die Vermögen, denen sie inhäriren, getrennte Einheiten und die Vermögen selbst gewisse bleibende, feststehende Behältnisse.

Die Formen des Denkens u. s. w., objektiv vorgestellt, müssen natürlich von den Vermögen, denen sie zugehören, als etwas Isolirtes, Getrenntes, erscheinen, ja diese Vermö-

gen vorgestellt ebenfalls die feste Form des Bleibenden, des Getrennten annehmen. So heißt es also, »die Formen des Verstandes oder in dem Verstande, die Formen der Sinnlichkeit, ein Unbedingtes in der Vernunft;« daher der Unterschied der Receptivität und der Sinnlichkeit. Daher treten die Vermögen des Gemüths als etwas Nebeneinanderbestehendes, Subordinirtes auf. — Ich will hier gar nicht sagen, daß die Kantianer sich diese Formeln nicht aufgelöst und zu etwas Denkbaren zurückgebracht haben: aber doch folgt diese Ansicht des Isolirten, Festen, Ruhenden, des Enthaltenden und Enthaltenen selbst aus dem Akte des Vorstellens nothwendig.

Drittens, ergiebt sich ein anderer unterscheidender Punkt, durch diese verschiedenen Methoden der Begründung, zwischen dem Kantischen und Fichteschen System: daß dort alles rhapsodisch, ohne systematische wissenschaftliche Verbindung ist; hier aber in der größten wissenschaftlichen Einheit deducirt ist.

Dem Akte des Vorstellens ist es gemäß, daß sich jedes Vorgestellte vor sich, ohne Verbindung mit einem andern zeigt: dem Akte des Reflektirens, wo das Denken und das Gedachte durch alle mögliche Synthesen und Antithesen durchgeführt wird, aber eigen, daß hier eins mit dem andern in synthetischer Verbindung erscheint. In der Kritik der reinen Vernunft haben Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit weiter keinen Bezug auf einander, als daß sie nebeneinander gestellt oder nach einer gewissen Klassifikation eins dem andern subordinirt ist, daß eins dem andern Stoff zur höheren Verbindung giebt. Es ist hier blos ein äußerer Zusammenhang. Aber nach der Wissenschaftslehre greift eins in das andere nach einem innren

systematischen Zusammenhange, welcher selbst die Möglichkeit des andern bestimmt, ein; das Ich als Intelligenz ist nicht anders als durch ein praktisches Vermögen, durch ein ins Unendliche fortgehende Streben, und dieses Praktische wieder nicht anders als unter einem absoluten Ich möglich. Und dieses nebst seinem innren Zusammenhange, welcher die Nothwendigkeit des Angenommenen selbst bestimmt, ergiebt sich unmittelbar aus dem auf das Denken und auf das bis zur letzten höchsten Einheit fortgeführte Denken, wo sich alles schließt, reflektirten Bewußtseyn.

Viertens, in der Kritik der reinen Vernunft sind daher aber auch nur die letzten, äußersten Grenzen des Kritizismus, die Resultate dargestellt: in der Wissenschaftslehre aber dieselben begründet, daß sich hier die Resultate als Erfolge mit ihren Gründen zeigen.

Auch dieser Unterschied war nach den verschiedenen Standpunkten, die beyde Erfinder einnehmen, nothwendig und nicht anders möglich. Nach dem Akte des Vorstellens zeigt sich nur alles, »daß es da ist,« ohne daß man darnach fragen darf, warum es so da ist. Nach dem Akte des Reflektirens auf das ursprüngliche nach einer Einheit fortgeführte Denken ergiebt sich aber das Einfachste mit seinem Zusammengesetztern, der Grund mit seinem Erfolge zugleich.

Wie aber der Akt des Denkens dem des Vorstellens, da erst gedacht werden muß, ehe etwas Gedachtes vorgestellt werden kann, voranliegt: so liegt nun auch, überzeuge ich mich, der Kritizismus der Wissenschaftslehre dem kritischen Geiste der Kantischen Philosophie voraus, jener liegt höher, als dieser. Wenn in der Kritik der reinen Vernunft nur immer auf das ursprüngliche Vorstellen hingewiesen ist: so stehet der

Erfinder

Erfinder der Wissenschaftslehre auf diesem Punkte des ursprünglichen Vorstellens, daß er ihn unmittelbar entwickelt, selbst. Die Gegner dieses neuen Systems haben nicht unterlassen wollen, dieses als ein dogmatisches, transcendentes System, in wiefern es die ursprüngliche Synthesis des Vorstellens nicht anerkenne, zu beweisen, und es eben daher an diese Quelle aller Verständlichkeit, nämlich an diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch des Vorstellens, zu mahnen. Aber diese Mahnung, glaube ich, gründet sich auf nichts anders, als auf eine falsche Ansicht, auf den von jenen Gegnern verkannten Standpunkt der Wissenschaftslehre, in wiefern sie an den Kantischen Standpunkt gewöhnt ihn überall übertrugen, und wo sie ihn nicht fanden, nichts anders als Analysirung nach diskursiven Begriffen erblickten. Hier aber übersahen sie eben den so wichtigen Punkt, der das neueste System von jedem dogmatischen System unterscheidet, den der Reflektion auf das ursprüngliche Handeln.

Ich sage, die Kantische Philosophie stehet außerhalb dem Punkte des ursprünglichen Vorstellens, und zeigt nur von fern auf diesen außerwärts liegenden Punkt, als den Orient des wahren Philosophirens. Und dieses bedarf einer kurzen Erläuterung. Wenn nach dem Akte des Vorstellens der Kritizismus, welcher eben in der Anerkennung der ursprünglichen Synthesis des Verstandes bestehet, abgeleitet und begründet wird: so wird doch in der That dieses ursprüngliche Vorstellen nicht unmittelbar seinem ersten Akte nach aufgefaßt und abgeleitet, sondern objektive (durch das Vorstellen) dargestellt, und dann subjektive auf das Vorstellungsvermögen über = oder gleichsam zurückgetragen. Die ursprüngliche Synthesis des Verstandes bestehet in den ursprünglichen synthetischen Formen

des Denkens und Anschauens u. s. w. Diese Formen werden aber in der Kritik der Vernunft nach der Methode des Vorstellens abgeleitet, also in dem zweyten Akte aufgenommen, wo sie schon einen Akt, den des ursprünglichen Denkens, durchgegangen sind. Denn ehe das Denken oder die Denkform an einem Urtheil vorgestellt werden kann, muß selbst schon ursprünglich seyn geurtheilt, gedacht worden: denn außerdem würde gar kein Urtheil da seyn. Kant zeigt nun aber diese ursprüngliche Synthesis des Denkens mittelbar, an einem Vorgestellten (in wiefern die Synthesis vorgestellt wird); nicht aber in dem ersten Akte des Denkens, der unmittelbaren ursprünglichen Verbindung. Fichte hingegen stellt sich unmittelbar auf diesen Punkt des ursprünglichen Vorstellens, indem er Handlungen des Denkens hervorruft, und unmittelbar dieselben als Handlungsweisen in der ursprünglichen Synthesis des Handelns auffaßt.

Die Gegner der Wissenschaftslehre haben also bey diesem ihren Einwurfe gegen das Fichtesche System den Standpunkt dieser Philosophie, den des Reflektirens auf die ursprüngliche Synthesis des Denkens und Handelns nicht gefaßt: und indem sie in der Wissenschaftslehre nichts anders als eine Lehre nach diskursiven Begriffen, (ohne Reflektion auf diese ursprünglichen Begriffe,) wahrnehmen, haben sie freylich in ihrer Anklage Recht, dieses System als ein leeres Spiel mit Formen zu belachen.

Es mußte aber übrigens auch schwer seyn, diesen neuesten Standpunkt der Philosophie zu gewinnen; je mehr man sich an die in der Kritik der reinen Vernunft herrschende Objektenaufstellung und Vorstellung gewöhnt hatte. Hier heißt es: »dies sind die ursprünglichen Formen des Denkens, die

Grenzen alles Philosophirens;« dieses objektiven Hinzeigens auf die ursprüngliche Synthesis des Verstandes bedurfte es aber in der Wissenschaftslehre nicht; da sie selbst auf dem Punkte des ursprünglichen Vorstellens stehet und diesen durch die Reflektion erkennt.

Die Wissenschaftslehre hatte aber freylich auch einige Schuld an der Unverständlichkeit ihres Systems: denn statt daß sie vorher die Methode, nach der sie philosophirte, und den Standpunkt, auf welchem sie stand, hätte angeben sollen, stellte sie die Philosophie nach dieser Methode gleich selbst auf, und man mußte nur den Standpunkt aus der Philosophie erst abnehmen. Ich bin überzeugt, daß nach den Erläuterungen dieses Systems von dem Erfinder desselben in dem philosophischen Journal einer Gesellsch. deutsch. Gelehrten (1797.) die Wissenschaftslehre, die eine so ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Philosophie einnehmen wird, nicht so unverständlich, unbegreiflich würde gewesen seyn und daher auch weniger Widerstand und Widerspruch gefunden haben.

Der so scharfsinnige Urheber und Erfinder dieses neuen Systems erwähnt in den eben angeführten Erläuterungen mehrerer Stellen der Kantischen Kritik, in welchen die Wissenschaftslehre soll geahndet und auf diese als ein künftiges noch zu Stande zu bringendes Werk hingewiesen worden seyn. Kommentire ich nach dem Kantischen System: so kann ich mich freylich nicht überzeugen, daß man auf diesem Standpunkte noch einen höhern Standpunkt zulassen und ahnden könne; trage ich aber den Geist der Wissenschaftslehre in die Kritik der reinen Vernunft hinein: so scheint mir freylich auch wieder nichts natürlicher, als daß die Stellen so, wie Herr Fichte sie erklärt, verstanden werden müßten. Nach der Kan-

tischen Kritik und nach dem Standpunkte derselben, glaube ich, ist das, was Kant von der ursprünglichen Einheit der Apperception, von dem »Ich denke« als der Möglichkeit der Einheit des Bewußtseyns sagt, ein identischer Satz mit den logischen Formen. »Das: Ich denke,« heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, «muß alle meine Vorstellungen »begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt »werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben »so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, »oder wenigstens für mich nichts seyn. Diejenige Vorstellung, »die vor allem Denken gegeben seyn kann, heißt Anschauung. »Also hat alles Mannichfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, »darin dieses Mannichfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d. i., sie kann »nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich »neme sie die reine Apperception, wenn sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtseyn ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtseyn ein »und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. »Ich neme auch die Einheit derselben die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen.« — Fichte aber nach mehreren Erläuterungen dieser Stelle, worin er sie nach seinem Geiste erklärt, sagt endlich: »Sonach finden »wir ja bey Kant ganz bestimmt den Begriff des reinen Ich »gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt.« Aber ich glaube nicht, daß Kant auf die Möglichkeit und Nothwen-

digkeit der Ableitung der Denkformen von dem »Ich denke« habe hindeuten wollen und nach seinem Standpunkte habe hindeuten können: denn eben nach diesem sind ja die Denkformen das Höchste, Letzte, über diese liegt keine Deduktion hinaus: und will man eine Ableitung derselben versuchen, so drehet man sich, in wiefern man nur immer nach den logischen Formen denkt, in einem Cirkel herum. Dieses ist der Hauptpunkt, wodurch ich meine Meinung rechtfertigen zu können glaube, daß nach der Methode der Kritik in dieser nichts von einer solchen Ahndung auf eine höhere Wissenschaft, wie die gelieferte Wissenschaftslehre ist, liegen könne. Das »Ich denke« und die logischen Formen — stehen nach Kant in Wechselwirkung. Dieses scheint mir aber auch ausdrücklich Kant in einer Stelle, die unmittelbar auf jene Deduktion der reinen Verstandesbegriffe folgt, angedeutet zu haben, nicht allein daß sich dieses aus seinem Standpunkte ergiebt: »dieser Grundsatz, der »nothwendigen Einheit der Apperception (also das »Ich »denke«) ist nun zwar selbst identisch, mithin ein ana»lytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in ei»ner Anschauung gegebenen Mannichfaltigen als nothwendig, »ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußt»seyns nicht gedacht werden kann.« — Was will Kant mit dem »es ist identisch, es ist ein analytischer Satz« sagen! —

Aber werden vielleicht andere, die nicht wissen, worauf es bey dem Philosophiren ankommt und daß dieses nur darinnen bestehet, daß man immer nach dem Vorstellungsvermögen denke und denken müsse, wider die Wissenschaftslehre einwenden: »da diese eine allgemeingültige und allgemeingeltende Philosophie begründen, die Kritik der reinen Vernunft zur

Wissenschaft erheben will, drehet sich denn die Wissenschaftslehre bey ihrer Methode nicht in einem Cirkel herum? Sie philosophirt ja immer nur nach den Denkformen, nach den Denkgesetzen.« Das ist es eben, antworte ich, daß sie, wie die Kantische, eine allgemeingültige Philosophie ist; läge sie über das Vorstellungsvermögen hinaus, in einem Lande, das man gar nicht kennt und aus dem man keine Begriffe holen kann: so wäre sie eben deshalb transcendent und keine wahre Philosophie. Begehet denn Kant, wenn jener Einwurf gelten soll, nicht ebenfalls einen Cirkel, wenn er das a posteriori nach dem Merkmal des Zufälligen und das a priori nach dem Merkmal des Nothwendigen, oder die logischen Formen nach dem Merkmal des Nothwendigen als a priori gegeben ableitet? Denn auch das Nothwendige ist ja eine Verstandesform, die also in den logischen Gesetzen, die abgeleitet werden sollen, enthalten ist. Philosophie und Philosophiren ist ja aber gar nicht anders möglich, als nach den Denkformen und nach den Gesetzen des Vorstellungsvermögens; verlassen wir diese und suchen wir Land außerhalb desselben: so machen wir unsere kleinen Gestalten zu Riesen, und sind deshalb nichts, weil wir nicht das erreichen können, was wir in jenen ausgedehnten nichtigen Gestalten zu erhalten und zu fassen hoffen.

Die verschiedenen Hauptpunkte zwischen der Kantischen und Fichteschen Philosophie sind also kürzlich folgende.

1) Fichte faßt die ursprüngliche Synthesis des Denkens in der ursprünglichen Synthesis, in einer Thathandlung des Denkens auf. Die ganze Methode und Lehrart in der Wissenschaftslehre ist die nach der Relation, in welchem Verhältnisse alle Synthesen und Antithesen zur höchsten Einheit durchge-

führt und durch Reflektion als ursprüngliche Handlungsweisen philosophisch aufgestellt werden. Kant hingegen abstrahirt die ursprüngliche Synthesis des Denkens, die Gesetze und die Formen desselben objektive, indem er nach der Modalität durch das Merkmal des Nothwendigen das a priori von dem a posteriori scheidet und so von einem Vorgestellten seinen Kritizismus ableitet. 2) Durch die verschiedenen Methoden, welche diese beyden Philosophen befolgen, entstehet die verschiedene Ansicht in ihrem Systeme: in der Kantischen Kritik, wo alles Form, ruhende Form, Behältniß, einzelne eingetheilte Vermögen sind; in der Wissenschaftslehre, wo alles Thätigkeit, Produktion, Leiden und Thätigseyn Eins und dasselbe ist. In der ursprünglichen Synthesis des Denkens wird durch Reflektion alles in seiner Thätigkeit und in seiner Einheit aufgefaßt; aber objektive an einem Vorgestellten tritt es unter bestimmte, ruhende Form, unter feste isolirte Einheit und in bestimmte Grenzen. 3) Fichte und Kant sind eins, ohngeachtet der verschiedenen Ansicht, welche beyderseitige Systeme liefern. Denn das Ruhende (die Form, das Behältniß, das Isolirte) wird Thätigkeit, produktiv, wenn die ursprüngliche Synthesis in dem ursprünglichen Handeln aufgefaßt wird: das Produktive, Thätige wird aber auch wieder leidend, ruhend, Form, wenn die ursprüngliche Synthesis an einem Vorgestellten und so an einem Objekte gleichsam befestiget wird. Kant und Fichte können also leicht in ihren Methoden mit einander wechseln, und einer dem andern die Wahrheit seiner Resultate zugestehen. 4) Aber Fichte stehet über Kant, indem er, was doch der Geist des Kritizismus ist, die ursprüngliche Synthesis ursprünglich (in einem ursprünglichen Handeln) auffaßt, da Kant sich hingegen an einen zweyten

Akt des Denkens hält und von diesem die Denkgesetze ableitet. Fichte stehet auf den Grenzen des Denkens, Kant innerhalb, an der Seite dieser Grenzen.

Der Mensch, will Fichte, soll mit sich selbst philosophiren, er soll von sich ausgehen, nur auf sein eigenes Denken reflektiren; — und so, wenn er dieses Denken, diese Reflektion weit genug durchführt, wird er auf den Standpunkt kommen, der der kritische, der transcendentale Idealismus heißt. Denken ist eher, als dieses Denken sich vorstellen. Die Methode zu philosophiren, die auf das Denken reflektirt, muß also früher, derjenigen vorausliegen, welche von dem vorgestellten Denken als Objekte die Gesetze und die ursprünglichen Handlungsweisen des Geistes abstrahirt. Zu jener Methode des Philosophirens gehört absolut und schlechthin Selbstthätigkeit, und zwar doppelt, erstlich Denken selbst, zweytens Reflektiren auf dieses Denken, — und eine solche Philosophie, die in einem solchen selbstthätigen Aktus des Denkens und des Reflektirens bestehet, kann nicht gelernt oder abgelernt werden. Die letztere Methode zu philosophiren bequemt sich aber schon mehr zu dem lieber leidenden als selbstthätigen Menschen, in wiefern er lieber lernt, aufnimmt, auffaßt, als in der größten Anstrengung und in einer selbst angefangenen und selbst fortgesetzten Handlung auf sich merkt. — Die Wissenschaftslehre und ihre Methode zu philosophiren verhält sich zu der Kantischen Methode, wie der physische Mensch, der die Gesetze seiner Bewegung selbst mitten in der Bewegung und durch die Bewegung ableitet, zu dem, der die Bewegung und die Grade derselben erst von den hinterlassenen Spuren seines Fußtritts abstrahiren will.

Ich glaube aber diese Fichtesche Methode zu philosophiren

nicht beſſer charakteriſiren und nicht beſſer, als durch folgende Stelle rechtfertigen zu können: »Cognitioni veritatum »neceſſariarum, et earum abſtractionibus acceptum »referri debet, quod ad *actus reflexos elevati ſimus,* »*quorum vi iſtud cogitamus, quod Ego appellatur,* »*et hoc vel iſtud in nobis eſſe conſideramus.* Et in- »de etiam eſt, quod noſmet ipſos cogitantes de ente, »de ſubſtantia tum ſimplici, tum compoſita, de im- »materiali, et ipſo Deo cogitemus, dum concipimus, »quod in nobis limitatum eſt, in ipſo ſine limitibus »exiſtere. Atque *hi actus reflexi praecipua largiun-* »*tur objecta ratiociniorum noſtrorum.*« (Leibnitii Logic. et Metaphyſ. Principia philoſoph. §. 30. Tom. II. ex edit. Dutens.)

IV.

Ueber den Streit

zwischen dem

formellen und gemischten Princip in der Moral.

Es war der Eklekticismus mit seinem materiellen Princip in der Moral, der fast allgemein in der philosophischen Welt angenommen und verkündigt wurde, als die kritische Philosophie sich das Verdienst erwarb, den Denkern Deutschlands eine andere Bahn vorzuzeichnen und den Kampf mit dem Eklekticismus zu beginnen. Die Wahrheit der Gründe und der systematische Gang, mit dem sie ihren Plan verfolgte, verschaffte ihr bald theils denkende, theils auch nachbetende Anhänger genug; die erstern verdankten ihr eine neue Ansicht der durch sie behandelten Gegenstände, begnügten sich aber nicht in verba magistri zu schwören, sondern schlugen, gestützt auf die Kritik, ihren eigenen Weg ein, so Reinhold, Abicht, Beck, Fichte; die andern, außerordentlich froh darüber, etwas gefunden zu haben, was Stoff genug enthielte, um es zu epitomiren, zu commentiren und in allen möglichen Formen, vom strengen Systeme einer Kritik über die transcendentalen Vermögen des Menschen an bis herab zur schlechtesten Recension,

im Kantischen Geschmacke dem Publicum wieder zu geben, zweifeln mit keiner Sylbe an den Aussprüchen ihres Meisters, bestrafen jeden Einwurf und jedes Bedenken gegen irgend eine Behauptung der Kritik mit dem philosophischen Interdicte und affectiren in den Recensionen, die sie treu und fleißig in so manche Institute zu liefern haben, nur zu gern die Löwenhaut, damit wenigstens der Dilettant und der unerfahrne Leser nicht das Thier erkennen und verachten möge, das sich hinter jener Hülle sicher glaubt.

Das materielle Princip in der Moral hielt sich nicht lange mehr, nebst dem Eklekticismus, mit dem es im genauen Zusammenhange steht, nachdem die Kritik seine seichten Gründe zermalmt hatte; die wenigen Stimmen, die sich noch nothgedrungen seiner annahmen, verstummten nach und nach, und die kritischen Philosophen lebten mit ihrem formellen Princip in der ecclesia triumphante. Doch bald zerfiel auch diese Schule in mehrere einzelne Theile; es bildeten sich Puristen, die an dem Buchstaben der Kritik hiengen, und jeden Gedanken dagegen sogleich als Hochverrath der philosophischen Welt denuncirten; es folgten viele dem analytischen Wege, den Reinhold in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens einschlug, und diese sahen mit Mitleiden auf alle diejenigen herab, die an der untrüglichen Elementarphilosophie zweifelten; einsam, aber doch mit eigenthümlicher Kraft, wenn auch sein Versuch nicht geglückt seyn sollte, suchte Abicht, durch den Satz der Beseelung, alle die übersinnlichen Vermögen des Menschen zugleich zu begründen; und Fichte trat aus Gewitterwolken von Recensionen hervor, die allen Gegnern Untergang und Verderben drohten, um seinen Idealismus zu verkündigen. So imponirend auch der Ton dieses Meisters

selbst und so stark auch, wo möglich noch anmaaßender, der Ton seiner Jünger ist: so hat doch gewiß das Fichtesche System, wenn man nur seine drey Prämissen, das Setzen des Ichs, des Nicht-Ichs und der Wechselwirkung zwischen beyden, zugiebt, die meiste Consequenz und den genauesten Zusammenhang der Theile unter sich. Es ist ein Product, das dem Scharfsinne des Menschen Ehre macht; es droht aber auch der Kritik selbst, (besonders von ihrer schwachen Seite, wo sie, der Erscheinungen wegen, das Daseyn der Dinge an sich annimmt, ohne sich doch anzumaaßen, das Verhältniß zwischen beyden bestimmen zu wollen,) indem er Object und Subject als beydes subjectiv und blos in uns vorhanden darstellt, einen Angriff, der wenigstens dem Idealismus und Skepticismus freyen Spielraum läßt, die Kritik in ihrem Innren zu erschüttern.

Denn allerdings hat auch der geläuterte, d. h., der nach den Bedürfnissen der Zeit und nach den Vorarbeiten und Vorkenntnissen der Periode, in der wir leben, fortgeführte Skepticismus, nicht wenig dazu beygetragen, der Kritik, sowohl in ihrem theoretischen als praktischen Theile, einen empfindlichen Stoß zu geben. In theoretischer Hinsicht that es besonders Schulze in seinem Aenesidemus, und Platner in der dritten Bearbeitung des ersten Theils seiner Aphorismen; in praktischer Hinsicht aber Reinhard in seiner neuen Ausgabe der Moral; vielleicht daß auch ein Aufsatz in Eggers deutschem Magazin, im April, May, Juny, July 1797: über die letzten Principien der Philosophie, wo ich bereits für die philosophische Moral ein gemischtes Princip aufstellte, hier einen Platz verdiente.

Es ist bekannt, daß die Kritik besonders dadurch sich ein

bleibendes Verdienst erwarb, daß sie die menschlichen Vermögen und Kräfte genau auszumessen, und jeder derselben ihre bestimmte Grenze vorzuzeichnen versuchte. Dabey konnte es denn nicht anders geschehen, als daß die reine Form des menschlichen Wissens von allem Stoffe, das Uebersinnliche von dem Sinnlichen, streng geschieden ward. Das a priori in uns Enthaltne und die Erfahrung wurden eben so weit von einander getrennt, wie die intelligible Welt von der Naturwelt. Dieser große, in der Kritik der reinen Vernunft gewagte, Versuch konnte denn nun, in dieser Vollendung ausgeführt, nicht anders als zum Nachtheil des sinnlichen Theils der menschlichen Natur ausfallen; daher denn auch die rigorose kritische Moral nicht nur, wie billig, das materielle Moralprincip stürzte, sondern bey der Aufführung und Begründung ihres formellen Princips dem sinnlichen Theile der menschlichen Natur sogar das Mitbestimmungsrecht versagte. Diese Strenge in der Aufführung eines blos formellen Princips ließ sich theils nach einer solchen Sonderung und Scheidung des Objectiven und Subjectiven in der menschlichen Erkenntniß nicht anders erwarten; theils war für die laxe Moral der Schulen, und für die noch laxere Moralität des Lebens eine solche Strenge anfangs wesentliches Bedürfniß. Aber es fragt sich nur, ob dem Wesen unsrer menschlichen Natur, wie es aus einer Verbindung von sinnlichen und übersinnlichen Anlagen besteht, wirklich ein solcher formeller Grundsatz angemessen sey, vorausgesetzt nämlich bey allen Lesern dieses Aufsatzes, daß sie aus Kants eignen Schriften und aus den Schriften der kritischen Philosophen wissen, was das formale Princip auf sich habe, und wie der kategorische Imperativ, als Postulat oder als Prämisse, zur ganzen Moralphilosophie vorausgeschickt werde.

Gegen dieses formale Princip hat sich nun Reinhard in seinem Moralsystem erklärt, und dagegen ein gemischtes Princip aufgestellt und durch den ersten Theil seines Werks bereits hindurchgeführt, doch so, daß er im Ganzen sowohl, so wie in den einzeln Collisionsfällen beyder Theile der menschlichen Natur, den sinnlichen Theil dem übersinnlichen und seinen Gesetzen subordinirt. Es war vorauszusehen, daß sich die Bekenner der kritischen Philosophie gegen diese Aufführung eines gemischten Princips erklären, und zwar mit großer Ungleichheit in Rücksicht der Gegengründe sowohl, als auch in Rücksicht des Tons, mit dem sie vorgetragen wurden, erklären würden. Die wichtigsten sind wahrscheinlich die, die Jakob in seinen Annalen bey der Recension dieses Werks und Stäudlin in dem dritten Theile seiner Beyträge dagegen aufgestellt haben. Minder treffend scheinen mir die zu seyn, die Schmid seiner neuen Ausgabe der theologischen Moral eingewebt hat. Es kommt mir nicht zu, die Sache des Reinhardschen Werks zu führen, wozu ich weder autorisirt bin, noch mich auch stark genug fühle; zudem, da ich im Einzeln sehr von dem verehrungswürdigen Manne, sowohl bey der Ausführung, als auch bey der weitern Entwicklung eines principium mixtum abweiche; aber da wirklich der rechte Fleck, von wo aus der formelle Moralist ein gemischtes Princip angreifen und erschüttern muß, noch nicht getroffen, sondern mit Reinhard mehr nur über einzelne Puncte, als über das Ganze und über die Deduction und Haltung eines gemischten Princips gerechtet worden ist: so will ich hier wenigstens, wie ich, nach meiner individuellen Ansicht, mir diese Deduction denke, vorzeichnen, um die Urtheile partheyloser, denkender Männer, die noch zu keiner Schule geschworen haben, darüber zu hören.

Die theoretische Philosophie steht aber in einem zu genauen Zusammenhange mit der praktischen, als daß nicht von ihrer Behandlung die Aufstellung eines gemischten Princips größtentheils abhängen sollte. Dies zeigt wenigstens in der kritischen Philosophie der Einfluß der, in dem theoretischen Theile versuchten, Sonderung des Stoffes von der Form, des Objectiven von dem Subjectiven, auf die Aufstellung des formellen Moralprincips. Ohne jene Kritik der theoretischen Vermögen, ohne jene gänzliche Uebergehung der Erfahrung und der Wirkungen der sinnlichen Natur bey dieser Deduction wäre die Aufstellung des formellen Moralprincips nicht möglich gewesen. Nur bey einer Logik, wie die kritische ist, die ganz in die Fußtapfen der peripatetischen tritt, und blos die allgemeinen Gesetze des Denkens im Schulgewande entwickelt, war es möglich, daß die Anthropologie und empirische Psychologie fast so ganz vergessen wurde, wie sie verhältnißmäßig, seit der Epoche der kritischen Schriften, gegen den Anbau der übrigen Theile der Philosophie, die Schriften von Jakob, Schmid und Ith ausgenommen, (die aber auch zum Theil noch nicht vollendet sind) vergessen worden ist.

Soll die theoretische Philosophie, nach meiner Ansicht, irgend das Interesse eines denkenden Kopfs befriedigen und mit dem Leben des Menschen in Verbindung stehen: so muß sie den Menschen charakterisiren nach dem, was er ist; sie muß ihn als ein Wesen aufstellen, das sinnliche und übersinnliche Anlagen zugleich in sich enthält, und das erst zum Menschen wird, in wiefern es diese doppelte Anlage in sich zu Einem Ganzen verbindet. Er besteht daher aus gemischten Anlagen; dies will aber nicht so viel sagen, als ob seine Anlagen so regellos und ungeordnet in seinem Wesen enthalten

wären, wie man es sich bey einer Vermischung denken könnte; es ist vielmehr das Verdienst, das sich die theoretische Philosophie erwerben kann und muß, beyde Theile der menschlichen Natur zu isoliren und isolirt darzustellen; nicht als ob sie in der Wirklichkeit und im Leben wirklich einen Augenblick so isolirt erschienen, sondern nur, um, zu dem Behufe der Wissenschaft, festsetzen zu können, welcher Cultur sie bedürfen, um den Menschen zu der Vollendung zu erheben, nach der er dürstet, und zu der er die Empfänglichkeit eben in diesem großen Umfange von unermeßlichen Anlagen und Kräften besitzt.

Blos also zu diesem Behufe enthält die empirische Psychologie die Theorie der Erscheinungen, die die menschliche Organisation betreffen, in wiefern diese Organisation einen eigenthümlichen Zweck (der Glückseligkeit) zu erreichen sich vorhält, und durch die innige, unerklärbare, durch das Factum des irdischen Lebens aber wirkliche, Vereinigung mit einem übersinnlichen Wesen diesen Zweck als Ideal sich vorzeichnet. Daß hierbey alles eigentlich Physiologische ausgeschlossen bleibt, versteht sich von selbst. Der richtige Begriff der Organisation, der Erscheinungen an einer menschlichen Organisation, als solcher, der Zwecke, die ihr zukommen, und der Bedingung, unter der sie diese Zwecke zu realisiren strebt, begleitet von einem allgemeinen Blicke auf die gesammte Naturwelt, der auch die menschliche Organisation, als ein einzelner Theil, zugehört, bezeichnet das Gebiet der empirischen Psychologie, in wiefern sie die theoretische Philosophie eröffnet, und sie, wenn wir nicht ängstlich an dem Begriffe des blos Formellen hängen wollen, auch wesentlich zu ihr gehört. An sie schließt sich die Kritik der übersinnlichen

Vermö-

Vermögen des Menschen an; zunächst des Vorstellungsvermögens, und also der Formen der Anschauungen, der Kategorien und der Ideen; doch so, daß der Antheil der menschlichen Organisation an der Empfindung und an der Zuführung des Stoffs zu Vorstellungen gehörig gewürdigt, und bey jedem Vermögen des übersinnlichen Theils unsers Wesens nie das ganz vergessen wird, was die Organisation, eben wegen ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit dem Gemüthe, hervorbringt. In der Kritik ist dies um so mehr übergangen, in wiefern eigentlich die Kritik nur das menschliche Erkenntnißvermögen auszumessen versuchte; das Gefühlsvermögen hat sie ganz übergangen, und das Begehrungsvermögen nur einseitig, d. h., nach dem, bey dem Erkenntnißvermögen einmal aufgefaßten, blos formellen Maaßstabe behandelt. Daher berechne ich auch die Verdienste der kritischen Philosophie blos nach ihrem Einflusse auf die totale Umbildung der wissenschaftlichen Behandlung des Vorstellungsvermögens; behaupte aber, daß das Gefühlsvermögen, vielleicht nach Jahrzehenden, vielleicht erst nach Jahrhunderten, eben eine solche Kritik erfahren wird, und daß blos nach beyden, das Vermögen der Triebe, dem wir bey unsern Handlungen folgen, in einer höhern Vollendung, als jetzt, dargestellt werden wird. Nach diesem offenen Geständniß ist denn nun der Theil der theoretischen Philosophie, der die übersinnlichen Vermögen des Menschen charakterisirt, in sofern allerdings formell, in wiefern er die in uns enthaltenen, blos subjectiven, Anlagen darstellt, unter denen jeder sinnliche Gegenstand von uns, als Erscheinung, wahrgenommen und angeschaut (Raum und Zeit) und dann zur Vorstellung erhoben wird, nach der Einrichtung nämlich, daß wir alle sinnliche

Gegenstände unter die Rubriken der Quantität, Qualität, Relation und Modalität (unter die Kategorien, als ursprüngliche Formen des Verstandes) bringen. Zugleich aber gestehe ich, daß, so fest ich von diesen subjectiven Bedürfnissen unsers Vorstellungsvermögens überzeugt bin, alle Erscheinungen, als solche, nach dem Gesetze der Causalität, zu denken, ich doch, außerhalb dieses subjectiven Bedürfnisses und dieser ursprünglichen Form unsers Verstandes, nicht den Grund finde, der uns berechtigt, von den Erscheinungen mit der Kritik auf das Daseyn der Dinge an sich zu schließen. Es kommt darauf an, diesen wichtigen Gegenstand der neuesten Verhandlungen wenigstens hier ganz kurz zu berühren, da mit ihm eine unermeßliche Reihe von Irrthümern und Mißverständnissen in der theoretischen und praktischen Philosophie wegfallen muß.

Der Materialist denkt sich nämlich beydes, Erscheinung und Ding an sich, außer sich, und zwar in dem nothwendigen Zusammenhange, er erkennt das Ding an sich wirklich in der sinnlichen Erscheinung; der Idealist setzt beydes in sein Vorstellungsvermögen, Object und Subject sind beyde in ihm, was außerhalb desselben existirt, weiß er nicht und interessirt ihn nicht; der Dogmatiker ist gewöhnlich Dualist, unterscheidet zwar die Erscheinung von dem Dinge an sich und der Vorstellung, die er in sich von dem Dinge an sich zu haben glaubt, ist aber überzeugt, daß die Dinge an sich so sind, wie die Erscheinungen sind, überhaupt er hält die Erscheinungen für wirkliche Abdrücke und Ausdrücke der Erscheinungen; die kritische Philosophie unterscheidet zwischen Erscheinung und dem Dinge an sich; erweiset die Existenz der ersten, ohne sich anzumaaßen, zu bestimmen, wie und was sie sey; postulirt,

indem sie von dem Gesetze der Causalität ausgeht, (in der That aber nur von der Möglichkeit auf die Existenz schließt) die Existenz der Dinge an sich, giebt aber allerdings den Versuch auf, das Verhältniß zwischen beyden näher zu bestimmen, da in ihr die Dinge an sich = x sind; nur daß sie sich anmaaßt, das Daseyn derselben zu behaupten. Gegen sie hält sich denn der Skeptiker, wenn er mit ihr zwar die ursprüngliche Einrichtung des Verstandes, zur Wirkung eine Ursache, und also auch eine solche für die Erscheinungen und für die Erscheinungswelt aufzusuchen; aber er weicht von ihr ab, da er blos diese subjective Einrichtung zugesteht, es aber ganz dahin gestellt seyn läßt, ob es Dinge an sich giebt, wie und was sie sind, und ob und in welchem Verhältnisse sie zu den Erscheinungen stehen? — Daraus folgt denn für die praktische Philosophie, daß in ihr die Zwecke der sinnlichen Welt, die sich in unsrer Organisation so stark ankündigen, eben so fest verzeichnet werden, als die subjectiven Zwecke des Gemüths, die zwar, nach einer ursprünglichen Einrichtung des Verstandes, auf ihre Realität und künftige Realisirung in der übersinnlichen Welt hindeuten, deren Existenz aber, während der gegenwärtigen Periode unsers Daseyns wenigstens, blos innerhalb der Grenzen unsers Vorstellungsvermögens liegt.

Beyde Theile des Menschen sind also in der Wirklichkeit keinesweges so getrennt, wie sie die Wissenschaft aufstellt; beyde greifen aufs innigste in einander; beyde streben nach eigenthümlichen Zwecken; keins verhält sich gegen das andre wie bloßes Mittel oder wie die Basis zu den Kräften und Zwecken des andern; nur durch die factische und unergründliche (geheimnißvolle) Vereinigung beyder Theile zu Einem

Ganzen war es möglich, daß die Ideen des übersinnlichen Theils versinnlicht werden, und, in wiefern sie durch diese Versinnlichung ins Leben herabgezogen wurden, als Ideale (als versinnlichte Ideen) dargestellt werden konnten; aber auch nur durch diese Vereinigung war es möglich, daß die sinnliche Natur ihren Zweck der Glückseligkeit, der in seinen gröbern Modificationen in der ganzen thierischen Schöpfung herrscht, idealisiren und zu der Würde eines menschlichen Bestrebens hinaufläutern konnte.

Genug, die praktische Philosophie, die sich auf eine theoretische stützt, in welcher die Erscheinungen und Zwecke der menschlichen Organisation im Zusammenhange mit dem Vorstellungs- Gefühls - und Begehrungsvermögen aufgestellt worden sind, geht von dem Factum der Freyheit aus. Der Mensch setzt sich als ein freyes Wesen, d. h., als ein Wesen, das sich, durch sich selbst, ohne äußern Zwang und ohne äußere Veranlassung, zur Realisirung oder Nichtrealisirung der höchsten Zwecke seiner Natur bestimmen kann.

Die sinnliche Natur zeichnet nämlich allen ihren Trieben, als Gegenstand, die Glückseligkeit oder die möglichst größte Summe angenehmer Empfindungen vor, die in dem Stande eines irdischen Lebens genossen werden können; sie hat diese Glückseligkeit, wegen ihrer Vereinigung mit dem Gemüthe, zu einem Ideale veredelt, d. h., sie wird sich dieses Triebes (der in dem Thiere als bloßer Trieb wirkt) als eines Zweckes bewußt, und zwar als eines Zweckes, zu dessen Realisirung und Leitung die Vernunft eben so gut Gesetze vorschreibt, wie zur Realisirung des übersinnlichen Zweckes. Es ist Thorheit zu behaupten: der Trieb nach Glückseligkeit bedürfe keiner vernünftigen Leitung; der Mensch würde auch, ohne die Ver-

nunft, nach Glückseligkeit streben; ja er würde es, aber nicht als Mensch, sondern als Thier; soll der Mensch eine menschliche sinnliche Glückseligkeit genießen: so muß es eben so nach Gesetzen geschehen, wie die Annäherung an sein übersinnliches Ziel. Auch wird dadurch die Vernunft nicht herabgewürdigt, als mache sie damit blos einen Calcul der Klugheit für die möglichst mannichfaltigsten Genüsse; nur wenn ihre Vorschriften genißbraucht werden, artet der rechtmäßige Genuß der Glückseligkeit in bloße kalte Klugheitsberechnung der verschiedenartigsten, mannichfaltigsten und weitgreifendsten Genüsse aus.

Daneben ringt jedes der übersinnlichen Vermögen nach einem Ziele, das ihm in einer Idee vorgehalten wird. Das Vorstellungsvermögen hat die Aufgabe der Wahrheit; das Gefühlsvermögen die Aufgabe der Schönheit; das Begehrungsvermögen die Aufgabe der sittlichen Güte. Wäre der Mensch blos Geist: so würden diese Aufgaben, als Ideen, in ihm liegen, ohne je realisirt zu werden. Wohlthätig ward aber sein Gemüth mit einer sinnlichen Natur in Verbindung gesetzt. Den Reiz, der über die Erscheinungen ausgegossen ist, an die sie sich zunächst halten muß, verbreitet sie über jene Ideen, in wiefern sie dieselben versinnlicht, und, so versinnlicht, dem Verstande als Erscheinungen vorhält; der Mensch gefällt sich in dieser Täuschung, und erblickt in dieser Versinnlichung die Möglichkeit, seine Ideale zu realisiren, d. h., sie in einer Form der Sinnenwelt als Erscheinung darzustellen, und zu dieser Erscheinung ist denn die menschliche Form, als Erscheinung, die einzig mögliche; in ihr, als der vollendetesten irdischen Organisation, ist ein Ausdruck der Wahrheit, der Schönheit, der sittlichen Güte möglich, der es

verbürgt, daß das Ringen des Gemüths nach der Realisirung dieser Ideale nicht blos ein schöner Traum sey. Grenzenloser idealischer Fortschritt ist daher der Grundtrieb der übersinnlichen Natur, den die sinnliche, wegen ihrer Vereinigung mit dem Gemüthe, durch die Versinnlichung jener drey Ideale belebt, innerhalb welcher blos dieser grenzenlose, unendliche Fortschritt möglich ist; grenzenlose Glückseligkeit ist dagegen der Grundtrieb der sinnlichen Natur, der dadurch der Würde eines vernünftigen Wesens angemessen wird, daß ihn das Gemüth unter der Hülle eines Ideals aufnimmt, und daß sie ihn als höchsten Zweck aller Organisationen denkt.

Diese beyden Zwecke begründen nun, als die letzten Endpuncte alles Dranges und Strebens in dem Menschen die Bestimmung des Menschen, die seine gesammten Anlagen umschließen muß. Der wahre Mensch ist ein sinnlich-übersinnliches Wesen. Seine wahre, eigentliche, unverschobne Bestimmung muß aus der Verbindung von sinnlich-übersinnlichen Zwecken resultiren. Die Verbindung des sinnlich-übersinnlichen Zwecks, Harmonie zwischen Fortschritt und Glückseligkeit, ist also gewiß die Aufgabe an den Menschen, die seine Bestimmung zu lösen hat. Wie aber diese Aufgabe zu lösen sey? darüber sind nun die Meinungen getheilt. Möglich sind nur drey Verhältnisse dieser beyden Zwecke gegen einander. Entweder der Mensch unterdrückt die Forderung der sinnlichen Natur und opfert sie der übersinnlichen auf (dies Subordinationssystem stellt Kant, und mit einigen Modificationen im Ganzen auch Reinhard auf); oder der Mensch befolgt die Forderungen der sinnlichen Natur auf Kosten der übersinnlichen, er strebt nach Glückseligkeit auf Kosten der Zwecke seines Gemüths (das materialistische und eudämo-

nistische System); oder er bringt beyde ins Gleichgewicht (ein Coordinationssystem), wo er die Triebe und Zwecke beyder vereinigt und dadurch einig wird mit sich selbst.

Dieses Coordinationssystem, wie ich es zum Unterschiede von der Durchführung des gemischten Princips in dem Reinhardschen Werk nennen möchte, stützt sich nicht in sofern auf ein gemischtes Princip, in wiefern es die Art und Weise bestimmt, wie gewollt werden soll, und zugleich den Gegenstand des Wollens anweiset, wodurch es sich, in letzterer Hinsicht, dem materiellen Grundsatze nähern würde; sondern in sofern, in wiefern es auf dem Wesen der menschlichen Natur, als einer Vereinigung sinnlicher und übersinnlicher Anlagen und Vermögen, beruht, und in dieser Beziehung die allgemeinen Gesetze vorschreibt, nach denen gewollt werden muß; allgemein sind aber die Gesetze der Vernunft, auch wenn sie von einem gemischten Princip ausgeht, sobald nur erwiesen ist, daß sie die letzten und höchsten Grundgesetze des Willens sind, und höhere, letztere und reinere, als die menschliche Natur selbst in ihren wesentlichen Bestandtheilen darreicht, kann es ohnmöglich geben. Wer reinere Principien als gemischte haben will, die für Menschen taugen sollen, verlangt eine andre ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur, als wie sie ist, rechtet mit dem Wesen, das den Menschen eben ein solches Wesen, mit diesen Anlagen und diesen Vermögen, werden hieß, und überspringt die Grenzen, innerhalb welcher es einem Wesen unserer Art vorgezeichnet ist zu wirken. Auch dürfen wir nur den Versuch machen, unsern Willen durch ein anderes, als ein gemischtes, Princip bestimmen zu lassen, und wir werden sehen, daß es selbst nicht möglich ist, weil sich der Mensch dadurch in einen

unnatürlichen Zustand versetzen würde. Die Befolgung eines blos materiellen Princips würde den Menschen zu einer blossen Glückseligkeitsmaschine machen, und ihn unter seine Würde erniedrigen; jemehr der Mensch blos dem materiellen Princip folgt, um so mehr nähert er sich dem Thier; und der Maaßstab eines blos formellen Princips taugt nicht für Wesen, die die Sinnlichkeit in jedem Augenblicke daran mahnt, daß wir zur reinen Geistigkeit nicht berufen sind, und daß erst eine Läuterung aller unsrer Triebe, eine, durch Befolgung der Vernunftgesetze, bewirkte Harmonie zwischen unsern Bestrebungen eintreten muß, ehe wir nur als Menschen mit uns einig werden können, geschweige denn, daß wir die Grenze der Endlichkeit überspringen, und durch Befolgung eines blos formellen Princips in eine Wesenreihe übergehen wollten, die uns jetzt noch ganz verschlossen ist, und die wir mit dem Ausdruck der Geisterwelt bezeichnen. —

Sey es daher auch immer, daß es uns auf Erden oft schwer falle, diese Harmonie zwischen den beyden höchsten Zwecken unsrer Natur hervorzubringen: so bleibt doch diese Harmonie, dieses Gleichgewicht zwischen ihnen, nichts desto weniger die große Aufgabe unsers Daseyns, die wir in dieser disciplinarischen Epoche so weit realisiren sollen, als es uns möglich ist. Es konnte nicht anders geschehen, wenn unser Wille frey seyn und der Mensch nicht zur Maschine herabgewürdigt werden sollte, als daß wir nicht oft durch unsre Bestrebungen veranlaßt werden sollten, die beyden Extreme zu berühren, um sowohl den sinnlichen Zweck bisweilen dem übersinnlichen zu subordiniren und aufzuopfern, als auch den übersinnlichen dem sinnlichen. Diese Verirrungen der menschlichen Freyheit mußten möglich seyn, das menschliche Leben mußte

unzählige Belege davon aufstellen, wenn durch den Kampf mit beyden Extremen die menschliche Freyheit endlich auf den lichten Punct gelangen sollte, wo sie die Würde ihrer Natur dadurch erringt und sichert, daß sie den Menschen zum Menschen macht, daß sie nach unzähligen und mannichfaltigen Prüfungen und Uebungen endlich zur einzigen Verfolgung seiner letzten Zwecke leitet, und in dem Gleichgewichte zwischen beyden nach dessen Realisirung er ins Unendliche hinstreben soll, ihm das Ideal seines uuermeßlichen Daseyns vorhält. Denn allerdings enthält das irdische Leben blos die ersten unvollkommnen Versuche unsrer Freyheit, sich zu der vollendeten Harmonie zwischen ihren letzten Zwecken durch sich selbst zu erheben, die die menschliche Tugend ausmacht. Der absolute Werth der Tugend muß daher mit der Erreichung des letzten Puncts unsrer Bestimmung identisch seyn; alles, was wir jetzt, und in Zukunft, seyn und leisten können, ist blos grenzenlose Annäherung an jenes Ideal, und da diese Annäherung blos durch Freyheit möglich und durch die Aeußerungen dieser Freyheit in Handlungen, die in der Erscheinungswelt geschehen, sichtbar ist: so nennen wir diese einzelnen Handlungen, die in Angemessenheit zu den Gesetzen der Vernunft ausgeübt werden, und die, als einzelne Erscheinungen, den letzten Zweck unsers Daseyns allmählig zu realisiren, in der Sinnenwelt vorliegen, Tugenden. Auch ist es in der That für den Menschen möglich, beyde Zwecke seines Daseyns, bis zu einem gewissen Puncte, der nur in der erreichten Cultur sowohl der sinnlichen, als der übersinnlichen Anlagen des Individuums seine Grenze hat, zu realisiren, ohne einen Zweck dem andern aufzuopfern; er kann, neben einem grenzenlosen Fortschritte in der Wahrheit, Schönheit

und sittlichen Güte, glückselig seyn; er kann, neben dem Genusse der Glückseligkeit, grenzenlos fortschreiten. Eins hebt das andre nicht auf, sonst müßte der Mensch, seinen Anlagen nach, ein widersprechendes Wesen seyn, und wäre er dies, wäre es sogleich im Zuschnitte mit ihm verdorben: so könnte er auch nie, in alle Ewigkeit nicht, einig mit sich selbst werden und sich zu der Harmonie erheben, nach der er ringt. Aber so spricht die weise und harmonische Mischung seiner Anlagen selbst schon seinem hohen Streben nach seinem Endzwecke zu, und noch stärker wird ihm die grenzenlose Annäherung daran verbürgt, durch die beseligende Wahrnehmung, daß wirklich die Befriedigung des einen Zwecks die Befriedigung des andern nicht ausschließt oder aufhebt. Nur freylich, was auf Erden ihm unmöglich ist, was seiner Freyheit zu realisiren für andre Sphären aufbehalten wird, die ebenmäßige Erreichung beyder, die vollendete Harmonie zwischen beyden jetzt noch isolirt zu verfolgenden Zwecken, das Gleichgewicht zwischen ihrer Realisirung, — das ist es, was ihm für ein höheres und besseres Daseyn, wo er mehr als hier mit sich in Uebereinstimmung kommen soll, bürgt, oder was ihn, wenn er im Tode ein Raub der Vernichtung wäre, zu dem zwecklosesten, räthselhaftesten, bestimmungslosesten und ewig mit sich im Widerspruche stehenden Wesen herabsetzen würde.

Könnte je die ungezwungene und reichhaltige Anwendung eines Moralprincips aufs Leben ein Beweis für seine Güte seyn: so müßte dies besonders von diesem gemischten Princip gelten. Denn im materiellen Princip ist die Tugend blos Klugheitscalcul, wie viel man genießen soll, um recht lange genießen zu können, und hat man nur die Legalität der Handlung gerettet, hat man sich nur die Dauer des Genusses für

die Zukunft gesichert: so kann man genießen, nach welchen Grundsätzen man will; die Folgen bestimmen allein in diesem Systeme die Gründe der Handlungen. Und wenn, nach materialistischen Grundsätzen, sich eine Fortdauer nach dem Tode denken ließe: so müßte sie in einem ununterbrochnen fortgesetzten Genusse bestehen. Im formellen Principe dagegen erscheint die Tugend nur im Kampfe; sie hat beständig nur darauf hin zu arbeiten, die sinnliche Natur mit ihren Bestrebungen niederzukämpfen und zu unterdrücken, und ist bey jeder Befriedigung des natürlichen Dranges nach Glückseligkeit bereit, diese Befriedigung als eine Anomalie gegen den kategorischen Imperativ anzusehen, die sie den reinen Gesetzen der Sittlichkeit gewissermaaßen abbitten muß. Nach diesem Princip ist das menschliche Leben nichts als ein ununterbrochner Kampf und Sieg; bald beherrschen die Neigungen und Lüste den Menschen; bald erringt er den Sieg über sie durch die Vernunft, aber sein Feind, die Sinnlichkeit, begleitet ihn durchs ganze Leben, er darf sich selbst nie trauen, er darf nie froh über sich werden, denn sein Gegner ist mit seinem vernünftigen Theile einmal, durch die factische Vereinigung der sinnlichen und übersinnlichen Natur, mit ihm aufs innigste verbunden. — Dagegen ist bey der consequenten Anwendung des gemischten Princips die Tugend Harmonie; dieses Princip beruht schon sogleich auf einer harmonischen, milden Vereinigung von trefflichen, aber freylich ihrer Natur nach heterogenen, Anlagen und Kräften; harmonisch ist die Mischung derselben, mild ihre Verschmelzung in dem Menschen zu einem Ganzen; nur durch diese, ihrem Ursprunge nach zwar geheimnißvolle und unerklärbare, ihrer factischen Erscheinung nach aber meisterhaft harmonische, Verbindung beyder Theile

zu einem vollendeten Ganzen, der Person, ist es möglich, daß die Realisirung ihrer Zwecke ebenfalls Harmonie hervorbringe, und diese Harmonie nennen wir Tugend. Wenn nicht die Freyheit des Menschen sich selbst zu den Extremen verirrt, wenn sie nicht selbst die Bahn zur Annäherung an ihr Ideal verläßt: so ist schlechterdings kein Grund da, warum das Leben des Menschen ein beständiger Kampf und Sieg, und wiederum das Aufstehen eines nur eine Zeitlang niedergeworfenen Feindes seyn soll. Nein, wenn eine höhere Hand bey der Begründung unsrer Anlagen mit im Spiele war, wenn dieses höhere Wesen selbst in sich und durch sich die vollendetste Harmonie enthält: so ist das Ziel, das sie der Vernunft vorhielt, nicht dunkel und schwer; so ist es weder ohnmöglich, noch blos für den abstracten Denker zugänglich. Das Leben des Menschen ist vielmehr der schöne Schauplatz einer sittlichen Freyheit, wo die unsterblichen Zöglinge eines ewigen Vaters das Elementarbuch ihrer Vernunft aufschlagen und studiren sollen, um durch ihre Freyheit sich selbst zur Würde der Person und zu einer Harmonie zu erheben, die hienieden nur beginnt, und durch alle Perioden des Daseyns so allmählig, durch höhere Vollendung der Uebereinstimmung mit sich selbst, steigt und wächst, als wie es die ebenmäßige Befriedigung der höchsten Zwecke unsers Wesens, die grenzenlose Annäherung an das Ideal unsers gesammten Daseyns, verbürgt. — Verstehe ich Schiller recht: so meint er in seinem Aufsatze: über Anmuth und Würde, das nämliche: »Wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht im objectiven Sinne einander entgegen stehen: so ist dies doch im subjectiven Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll

seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beygesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen, d. h., zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Aeußerungen seines göttlichen Theiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beyder Principien, hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegen zu setzen haben. Der blos niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganzes in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen etwas vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affecte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumphe hergeben, der über sie selbst gefeyert wird? Wie könnte sie eine so lebhafte Theilnehmerin an dem Selbstbewußtseyn des reinen Geistes seyn, wenn sie sich nicht endlich so innig an ihn anschließen könnte, daß selbst der analytische Verstand sie nicht ohne Gewaltthätigkeit (und ohne völlige Ent-

fernung der Philosophie aus dem Leben) mehr von ihr trennen kann.«

Ueberhaupt scheint der ganze Streit zwischen dem formellen und gemischten Princip dadurch am leichtesten gehoben werden zu können, wenn man genau zwischen Princip und Gesetz unterscheidet. Es ist wahr, die Vernunft, als das übersinnliche Vermögen, Einheit, und zwar durch Gesetze, hervorzubringen, kann keine andere Gesetze, als formale, aufstellen; blos dadurch tragen die Gesetze, die den Willen des Menschen leiten sollen, das Gepräge der Vernünftigkeit oder ihres übersinnlichen vernünftigen Ursprungs. Aber kein Gesetz ist ursprünglich und selbstständig, selbst der kategorische Imperativ nicht; jedes Gesetz ist blos Mittel zur Erreichung eines Zweckes; es ist blos deshalb da, weil der Zweck da ist; es müßte anders seyn, wenn der Zweck anders wäre. Nun ist freylich die ganze Teleologie, der der Mensch folgt, weil er ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, eigentlich blos ein Verhältniß von Vorstellungen zu Vorstellungen; aber er soll und muß die Zwecke realisiren, die in seinen gesammten Anlagen beabsichtigt sind. Diese Anlagen sind Facta; die Zwecke, zu denen er sich verbunden fühlt, müssen so seyn, wie die Anlagen beschaffen sind, und als die letzten Endpuncte derselben gedacht werden; um diese Zwecke zu realisiren, kann es nur einen sichern und gewissen Weg geben; es kann nur eine Gesetzgebung zu diesem Theile führen; es kann nur ein höchstes Gesetz an der Spitze dieser Gesetzgebung stehen, aus welchem die übrigen alle mit Nothwendigkeit hervorgehen; dieses Gesetz stellt nun die Vernunft auf, in welcher die Gesetzgebung des Menschen enthalten ist; dieses Gesetz muß allgemein geltend seyn, dieses Gesetz muß

alle sinnlich-vernünftige Wesen verbinden; dieses Gesetz muß aber auch formell seyn, weil es blos die Form der Handlungen bezeichnet, deren Basis die Freyheit ist. Dieses Gesetz lautet: Sey einig mit dir selbst; oder, nach andern Auslegungen, mit Kant: Handle so, daß die Maxime deiner Handlungen ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde; oder: Behandle jedes vernünftige Wesen als Zweck und nicht als Mittel; oder auch, in dem, die ganze menschliche Natur mit ihren ganzen Anlagen umschließenden, Sinne mit Reinhard: Strebe nach Vollkommenheit. Dieses höchste Sittengesetz, oder Kants Sprache zu reden, dieser kategorische Imperativ, behaupte ich aber, ist keinesweges ursprünglich, dies würde er nur dann seyn, wenn er unter keiner andern gegebenen Prämisse anders seyn könnte. Aber so wollen wir die Anlagen der menschlichen Natur, wie sie jetzt beschaffen sind, wegdenken, und dieses Gesetz wird unzureichend seyn, und zwar deshalb, weil es blos als Mittel dient, zur Erreichung eines in ursprünglichen Anlagen enthaltnen Endzweckes. Aber dieser Endzweck kann nicht als letzter Bestimmungsgrund des Willens, und als die Vernunft bey ihrer Gesetzgebung leitend, gedacht werden, wenn nicht die ganze menschliche Natur in ihrem Wesen aufgehoben und ihre ganze ursprüngliche Einrichtung erschüttert wird. So sind also die Zwecke, (wenn bereits in der theoretischen Philosophie die richtige Ansicht der Teleologie aufgestellt worden ist) das letzte und höchste in der menschlichen Natur; sie sind gegründet in der unermeßlichen Masse der menschlichen Anlagen; sie führen, um realisirt zu werden, auf Gesetze, die die Vernunft aufstellt, ohne die jene Zwecke nicht erreicht werden können. So gewiß aber diese Gesetze, nach ihrem Ursprunge in dem Wesen der

Vernunft, formell sind: so setzen sie doch ein principium mixtum voraus, da dieses seinen Grund in der menschlichen Natur selbst und in ihren gesammten Anlagen hat. Sey es also auch, daß die Vernunft keine andere als formelle Gesetze aufstellen kann, daraus folgt noch nicht, daß das Princip, zu dessen Realisirung sie gegeben sind, auch formell seyn müsse. Daß aber die Vernunft in dem Menschen das einzige gesetzgebende Vermögen ist, daß nicht auch die Organisation zur Erreichung ihres Zweckes der Glückseligkeit eine Gesetzgebung aufstellt, kann wirklich nicht als Einwurf gelten. Denn wäre das letztere der Fall, existirten in dem Menschen zwey Gesetzgebungen: so könnte der Mensch nie einig mit sich werden, und wäre ein Wesen, das im beständigen, im ewigen Widerspruche mit sich selbst stünde. Es wäre dann der Mensch ein Wesen, im Sinne des parsischen Systems, mit zwey ganz heterogenen Grundprincipien. Doch damit wird eine Gesetzgebung für die Erreichung des Zwecks der Organisation keinesweges ganz ausgeschlossen; denn die Vernunft zeichnet die Mittel für die Erreichung der Glückseligkeit, als des Zwecks der Organisation, eben so vor, wie erst durch sie das System einer Teleologie für die ganze Natur möglich wird. Die Vernunft umschließt ebenfalls den ganzen Menschen; denn ob sie gleich, ihrem Wesen nach, dem übersinnlichen Theile seiner Natur zugehört: so ist sie doch das einzige Vermögen, das den Willen, der als frey zwischen den beyden Grundtrieben unsers Wesens, zwischen unsern beyden Naturen, mitten inne steht, zu bestimmen vermag. Auch folgt daraus, daß die Vernunft die Gesetzgebung für die Erreichung des Zwecks der sinnlichen Natur mit in sich begreift, noch keinesweges, daß die Subordination des sinnlichen Theils unter dem über-

sinnlichen

sinnlichen der letzte Zweck unsers Daseyns seyn müsse; dies würde nur dann seyn, wenn das, wornach die sinnliche Natur strebt, im Widerspruche mit dem Zwecke der übersinnlichen stünde, wenn es gar nicht mit ihm vereinigt werden könnte, und wenn die freyere Erreichung des einen die Erreichung des andern aufhöbe und ausschlösse. Da aber dies nicht der Fall ist; da sich die beyden Zwecke der menschlichen Natur nicht so gegen einander verhalten, daß der eine dem andern entgegen wäre, sondern sie beyde nur, ihrem Ursprunge nach, verschiedenartig, keinesweges aber fremdartiger Natur sind: so folgt auch daraus noch nicht, daß das Coordinationssystem der beyden letzten Zwecke der menschlichen Natur in sich selbst, als eine unaufzulösende Aufgabe, zerfalle.

An dem entscheidendsten Puncte aber stehen wir, wenn wir fragen: Wie nun, durch die Befolgung der Vernunftgesetze, durch die Freyheit des Willens, der Endzweck der menschlichen Natur (der, da er auf einem gemischten Princip beruht, in der Coordination, in dem vollendeten Gleichgewichte, der beyden letzten, zu Einem Endzwecke vereinigten, Zwecke besteht) realisirt werden solle und könne? — Kant, der die Sprache des eudämonistischen Systems aufdeckte, als er den Satz: die Tugend ist das einzige und sicherste Mittel zur Glückseligkeit, in seiner Unlauterkeit und Zweckwidrigkeit aufstellte, antwortet darauf, und nach ihm seine Schule: Du mußt würdig werden für Glückseligkeit durch die Tugend. So eudämonistisch dies auch klingen möchte: so hat es doch in der Kritik einen höhern Sinn; Kant verlangt durchaus, daß der freye Wille, um des Guten selbst willen, gut seyn solle; er sagt ausdrücklich, daß nichts gut sey, als ein guter Wille, und erklärt sich am

bestimmtesten über jene Aeußerung in dem Aufsatze: Ueber den Gemeinspruch: das mag wohl in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis, folgendergestalt: »Die Würdigkeit glücklich zu seyn ist diejenige, auf dem selbsteignen Willen des Subjects beruhende, Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freyen Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterschieden.« Ganz recht; nur daß ich behaupte, daß die Aufgabe ganz ohnmöglich und nie zu realisiren ist, würdig nämlich zu werden für die Glückseligkeit durch die Tugend. Die Tugend, die in freyen Handlungen besteht, die die höchste Würde und den einzigen Adel unsers Wesens ausmacht, kann ohnmöglich durch die Glückseligkeit für das, was sie für die Vollendung des Menschen thut, belohnt werden. Auch bedarf die Tugend keines Lohns, denn nichts, als die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, ist der Zweck aller freyer Handlungen des Menschen, und die Tugend ist eben, nach dem Systeme, dem ich folge, die vollendete Uebereinstimmung des Menschen mit sich, die höchste Harmonie aller seiner Kräfte unter sich; deshalb muß die Tugend um ihrer selbst willen ausgeübt werden, weil nur durch sie die Vollendung der menschlichen Natur möglich, und diese Vollendung, die reinste Harmonie, durch die Begründung unsrer Anlagen vorbereitet, durch unsre Freyheit möglich gemacht und durch die Vernunftgesetze unnachlaßlich geboten ist. Und doch könnte, ob wir gleich das Gute einzig um des Guten willen thun sollen, das Würdigwerden für Glückseligkeit durch die Tugend die Bestimmung unsers Daseyns seyn? — Ich

finde hier die schwache Seite der Kritik, die, um einen Glaubensgrund für das Daseyn Gottes einschieben zu können, dem Menschen das Würdigwerden für Glückseligkeit aufgiebt, und da sie das Verhältniß zwischen Tugend und der Glückseligkeit, zu der er würdig geworden ist, nicht ausgleichen kann, das Daseyn eines Wesens postulirt, das das thun soll, was über die Kräfte der Vernunft ist. So verdienstlich das Geschäfft der Kritik der reinen Vernunft war, das Unhaltbare des ontologischen und kosmologischen, und das Unzureichende des physiko-theologischen Beweises zu zeigen: so gestehe ich doch gern, daß die Kritik der praktischen Vernunft das Daseyn Gottes, obgleich aus subjectivem Bedürfnisse abgeleitet, dennoch nicht eben sicher zu stellen gewußt hat, wenn es blos, auf moralischem Grund und Boden, durch ein Postulat gewonnen werden soll. Denn die Prämisse dieses Postulats, das herzustellende Verhältniß zwischen dem Würdiggewordenseyn für Glückseligkeit und dem Genusse der Glückseligkeit selbst, ist noch schwächer und unsicherer als das Postulat selbst.

Glückseligkeit ist, selbst nach dem Kantschen Systeme, blos etwas, das auf sinnliche Anlagen berechnet ist; die Befriedigung aller Bestrebungen der Organisation, der Zweck, in welchen alle Triebe des sinnlichen Wesens zusammenfließen. Diese Organisation, diese sinnliche Natur, ist im Kantschen Systeme immer nur der leidende, der subordinirte, Theil; die Vernunft ist beständig mit ihm im Kampfe, und die Würde des Menschen beruht darauf, daß er diesen seinen, in seinem eignen Busen mit sich herumtragenden, Gegner unter Schweiß und Angst immer einen Fußbreit Land nach dem andern abgewinnt, und sich, nach jedem Genusse der Glückseligkeit, selbst

darüber Vorwürfe macht, daß er eben genossen habe. Ein solches strenges System von der einen Seite, wie kann es von der andern die Glückseligkeit in den letzten Zweck des Menschen aufnehmen, wenn anders dann noch der Begriff der Glückseligkeit gelten soll, der durchs ganze kritische System herrscht? und wenn wir sie dann nicht selbst mit der übersinnlichen Zufriedenheit nach der Vollbringung guter Thaten, wenn wir sie nicht mit der Harmonie und Einigkeit des Menschen mit sich selbst verwechseln wollen, die das höchste Ziel seines Daseyns ist, und die ihn, nach allen seinen Anlagen und Kräften, umschließen soll? Nächstdem ist es im Kantschen Systeme ganz dahingestellt, ob den übersinnlichen Theil unsers Wesens in einer andern Welt wieder ein organischer Körper umkleiden wird, damit er durch diesen Körper Eindrücke von außen her aufnehme, und durch ihn nach außen wirke, ja daß er in Verbindung mit ihm sich zur Realisirung eines Endzwecks erhebe, der aus den Anlagen und Zwecken beyder resultirt? Bey Kant scheint der Körper blos zur Prüfung und Uebung in der Sittlichkeit für diese gegenwärtige Periode den Menschen gegeben zu seyn; ist er geübt und geprüft: so fällt das Medium der Prüfung, der Körper, hinweg — und doch soll — nach welcher Consequenz — der Zweck dann noch gelten, und selbst in die Bestimmung des Menschen, die für die ganze Ewigkeit gilt, aufgenommen werden, den dieser Körper, nach dem Kantschen Systeme, sich blos für dieses Erdenleben vorhielt; doch soll der Mensch durch die Tugend würdig werden für die Glückseligkeit? Wie stimmt wohl mit jenem strengen Subordinationssystem, das in Kants eignen und in den Schriften aller seiner puristischen Schüler herrscht, das überein, was Kant selbst in der oben schon angeführten Abhand-

lung sagt: »Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beyder besteht, der einzige Zweck des Schöpfers. Also ist auf Erden der Zweck der sinnlichen Natur deshalb so streng dem übersinnlichen subordinirt, damit er jenseits mit ihm ins Gleichgewicht treten könne? Wie soll dies aber, nach jenen Vordersätzen, möglich seyn? beruht dies ebenfalls nur auf einem Postulate, das mit dem Postulate für das Daseyn Gottes coincidirt? —

Doch wir wollen offen gestehen, daß diese Widersprüche gehoben werden können, sobald wir ein gemischtes Princip als die Basis der Moral annehmen. Im Geiste dieses Systems ist es consequent zu behaupten, daß Glückseligkeit, als ein isolirter Zweck, und als Zweck, eben so viel gelte, als der Zweck des Fortschritts, den die übersinnliche Natur, nach ihren drey Vermögen und den in diesen Vermögen enthaltnen Idealen, zu realisiren sich vorhält, daß ferner ein Zweck nie als Mittel für den andern gebraucht werden könne, daß dies, nach dem Verhältnisse, in welchem wir uns Zwecke gegen Zwecke denken, gar nicht möglich ist; durch den Fortschritt des Menschen kann nie seine Glückseligkeit befördert, durch Glückseligkeitsgenuß nie sein Fortschritt begründet werden; selbst durch Subordination des einen Zwecks unter den andern, durch den Mißbrauch unsrer Freyheit in Berührung des formellen oder materiellen Extrems, kann nie ein Zweck das Mittel für den andern Zweck werden; wir wollen ferner gestehen, daß Glückseligkeit nie verdient werden kann, und daß sie, als etwas Sinnliches, so lange nicht die sinnliche Natur, als solche, aufgehoben wird, immer nur

durch sinnliche Gegenstände gegeben, und von einer Organisation genommen, nie aber von einem freyen Geiste verdient werden kann; ich möchte wohl erklären hören, wie ein an sich durch Glückseligkeit ohnmöglich zu interessirendes Wesen, wie doch der übersinnliche Theil des Menschen ist, durch seinen grenzenlosen Fortschritt in der Annäherung an die Ideale der Wahrheit, der Schönheit und der sittlichen Güte Glückseligkeit, mithin etwas Sinnliches, verdienen könne? Wir wollen endlich gestehen, daß die Glückseligkeit, ja selbst eine ewige Glückseligkeit, nie als Belohnung und als Ersatz für die Tugend angesehen werden könne. Der Schöpfer der Welt müßte sehr arm an übersinnlichen, den Geist des Menschen befriedigenden, Gütern seyn, wenn er ihn für seinen Fortschritt zur Vollkommenheit durch etwas Sinnliches belohnen und entschädigen wollte, und zwar durch etwas Sinnliches, das, nach dem Kantschen System, je weiter er fortschreitet, um so weniger Werth für ihn haben kann, da eben sein Fortschritt in einem allmähligen Entwöhnen und völligen Entbinden von allem Sinnlichen und in einer Annäherung an reine Sittlichkeit bestehen soll? Ist nicht schon auf Erden z. B. eine Prämie kein eigentlicher Ersatz für eine gute Handlung, für die Rettung des Unglücklichen aus Feuer oder Flut; sehen wir die edlen Menschen nicht selten diese Dankbezeugung des Geretteten, oder des Staats an seiner Stelle, ausschlagen? und sinnliche Güter und Genüsse sollten uns entschädigen können, für unsre Anstrengungen und Aufopferungen im Dienste der Tugend? Der Geist des Menschen, der die Schranken der Endlichkeit zerreißen möchte, um desto freyer fortschreiten zu können, sollte darum den Durst nach Vollendung in sich befriedigen, darum ringen und streben, das edle

Selbst in sich über alles aufzuklären, was den Menschen zum Menschen macht, damit er einst, je näher er dem Ziele kommt, als dürftigen Ersatz von übersinnlichen Fortschritten, sinnliche Genüsse erhalte? — Nein, gewiß! so verhalten sich Tugend und Glückseligkeit nicht gegen einander; in diesem Zusammenhange stehen nicht die beyden höchsten und letzten Zwecke unsers ganzen Daseyns.

Glückseligkeit ist gewiß ein ganz von der Tugend unabhängiges Gut, das durch keine Tugend erworben und verdient werden kann, dessen Genuß aber auch, innerhalb der Grenzen, die diesem Zwecke durch die Anlagen und Verhältnisse der Organisation selbst gesetzt werden, die fortschreitende Reife des übersinnlichen Theils unsers Wesens keinesweges beeinträchtigt und aufhält, das aber auch nie ein Ersatz, nie eine Belohnung für die stufenweise Annäherung des Menschen an das Ziel seiner Vollendung werden kann. — Fortschritt ist eben so gewiß die Aufgabe des übersinnlichen Theils unsrer Natur, der, unabhängig von dem sinnlichen, sich zur Harmonie zwischen seinen Vorstellungen (zur Wahrheit), zur Harmonie zwischen seinen Gefühlen (zur Schönheit), zur Harmonie zwischen seinen Trieben (zur sittlichen Güte) erhebt, und durch grenzenlosen Fortschritt in der Annäherung an diese Ideale die Vollendung sucht, die durch die ebenmäßige Realisirung dieser Ideale hervorgebracht wird. — Bietet nun die Organisation das Feuer ihrer Empfindung dem Gemüthe dar, um seine Ideen versinnlichen, d. h., idealisiren, als Bilder und personificirte Gegenstände der Triebe darstellen zu können; führt die Organisation durch freye Handlungen in der Naturwelt aus, was das Gemüth als freye Aeußerung seiner Thätigkeit dachte und wollte: so verbreitet dagegen der übersinn-

liche Theil der menschlichen Natur das Licht, das seine Begriffe erhellt, über die einzelnen Erscheinungen an der Organisation, um diese Erscheinungen ebenfalls nach den Gesetzen, unter denen die Begriffe sich gegenseitig bilden und zu einander verhalten, zu denken, und diese einzelnen Erscheinungen auf Einheiten zurück zu bringen, die wir, nach einer richtigen subjectiven Teleologie, Kräfte (Natur = organische Kräfte) nennen, ohne uns doch anzumaaßen, bestimmen zu wollen, was Kraft sey und wie sie sich zu den Erscheinungen, außerhalb unsrer Vorstellungen, verhalte. —

Beyde Theile unsrer Natur gehen nun, während der Periode dieses Erdenlebens, ihren isolirten Gang der Vervollkommung; die menschliche Freyheit zeichnet jedem die Bahn vor, die er wählen muß, um nicht die Bahn des andern zu verletzen und zu stören. Alle Eingriffe in die Bahn des andern Theils, alle Aufhaltungen der Erreichung dieser Zwecke, alle Mißverständnisse in der Wahl der Mittel zu ihrer Realisirung, rühren von Verirrungen der menschlichen Freyheit her und haben keinesweges ihren Grund in den ursprünglichen guten (d. h., zu ihrem Zwecke tauglichen und hinreichenden) Anlagen der beyden Theile unsrer Natur. Bey dem, durch die Vernunft gebotnen gesetzmäßigen, Gange der Entwicklung dieser Anlagen und ihrer Fortführung zu ihren Zwecken ist nun die isolirte Verfolgung jedes dieser Zwecke, bis zu einem gewissen Puncte, die Aufgabe für dieses Erdenleben; wir fühlen es, daß wir fortschreiten; wir fühlen es, daß wir Glückseligkeit genießen, aber noch fehlt das an diesen Zwecken, was eigentlich durch die Verbindung von sinnlichen und übersinnlichen Anlagen angedeutet wurde, und worauf das Factum dieser Vereinigung hinweiset, eine Vereinigung

der Zwecke beyder Theile durch die menschliche Freyheit eben so, wie die beyderseitigen Anlagen zu Einem Ganzen vereinigt sind. Deshalb steht die menschliche Freyheit, zwar eben so unerklärbar, ihrem Ursprunge nach, wie jene Vereinigung selbst, aber auch eben so factisch, wie dieselbe, zwischen beyden Theilen der menschlichen Natur mitten inne. Sie gilt den Anlagen beyder Theile; ihr ist die Entwickelung derselben anvertraut, von ihrer Anwendung hängt die Reife derselben ab und durch sie allein ist es in die Hand des Menschen selbst niedergelegt, sich zur höchsten Würde und Vollendung seiner Natur, zur Harmonie mit sich selbst, zur Vereinigung beyder Zwecke in der Wirklichkeit so zu erheben, wie das Ideal diese Realisirung andeutet. Aber die Periode dieses Erdenlebens, wo die Freyheit ihre ersten, noch unsichern, Versuche thut, diese Zwecke in Verbindung zu bringen, ist blos disciplinarisch; die menschlichen Kräfte müßten von allen Seiten her geübt, ihr gegenseitiges Drängen und Reiben an einander möglich gemacht, ja selbst auch die größten und zügellosesten Verirrungen der menschlichen Freyheit zugelassen werden, weil nur dadurch die selbstthätige Erhebung des Menschen zu seinem Ziel möglich war. Nach dem Grade seiner erreichten Reife wird und muß seine Freyheit jenseits unter dem Einflusse einer Erscheinungswelt und in Verbindung mit jener, dieser Erscheinungswelt entsprechenden, neuen Organisation gesetzt werden, um durch den isolirten Anbau und die Realisirung der einzeln Zwecke, das höhere Annähern an das Ideal des Gleichgewichts zwischen beyden zu bewirken. Gewiß muß daher auch das künftige Schicksal des Individuums, und sein Eintritt in eine andre Sphäre der Wirksamkeit für seine Freyheit, in dem innig-

sten Zusammenhange mit der sittlichen Fertigkeit oder Verdorbenheit stehen, die er von hier mitnimmt; mit der Harmonie, die er im Tode zwischen der Erreichung seiner Zwecke, durch sich selbst hervorgebracht, wahrnimmt (ein gutes Gewissen), oder mit dem niederschlagenden und zerstörenden Gefühl einer völligen Nichtübereinstimmung seiner Zwecke durch mißgeleitete und zerstörte Anlagen, durch Mißbrauch seiner Freyheit.

Aus dem Princip der Moral selbst ergiebt sich also, nach diesem Systeme, die moralische Ueberzeugung von der Unsterblichkeit. Sie ist kein Postulat; wenigstens nicht in dem Sinne, wie die kritische Schule Unsterblichkeit und Gottheit postuliren muß. Der Mensch, dies sey denn noch die gedrängte Uebersicht des ganzen Ganges unserer Untersuchung, ist ein Wesen mit gemischten Anlagen, mit sinnlichen und übersinnlichen. Doch sind diese Anlagen nicht in ihm, wie in einer Vermischung vorhanden, sondern sie sind zu einem ursprünglich vollkommnen Ganzen verbunden. Diese Anlagen deuten, von ihren ersten Aeußerungen an, sogleich auf gewisse isolirte Zwecke hin, deren stufenweise isolirte Erreichung auch auf Erden bereits schon, durch Fortschritt des übersinnlichen Theils, und durch Genuß der Glückseligkeit durch die Organisation, möglich ist. Die Freyheit ist das Vermögen, das die Realisirung dieser Zwecke vermittelt, und die Realisirung geschieht durch Befolgung der Gesetze der Vernunft, oder durch Angabe der einzig möglichen Mittel von Seiten der Vernunft für die Freyheit, um jene Zwecke zu realisiren. Diese Mittel nennen wir, da sie bleibende, unerlaßliche Vorschriften sind, wenn jene Zwecke erreicht werden sollen, Gesetze. Aber dennoch ist die ganze freye Thätigkeit des Menschen blos

bis zu einem gewissen idealischen Puncte, in der Erreichung der beyden isolirten Zwecke, auf Erden fortzuführen; die Harmonie, die der Mensch in seligen Ahnungen fühlt, und die für ihn aus dem allmählig einzutretenden Gleichgewicht zwischen beyden Zwecken (in wiefern sie durch die Freyheit einander näher gebracht werden sollen, die freye Thätigkeit des Menschen aber, nach dem Tode, in ein System von Wesen und Kräften versetzt werden muß, wo diese höhere Annäherung an das Ideal des Gleichgewichts möglich ist) hervorgehen wird, erwartet ihn erst jenseits und erwartet ihn theils als selbsterworben, in wiefern er nur durch den Gebrauch seiner Freyheit sich diesem Gleichgewichte nähern kann, theils aber auch als freyes Geschenk des Schöpfers, in wiefern sowohl die Begründung seiner Anlagen nicht ein Werk seiner Freyheit war, als auch in wiefern es ebenfalls nicht von seiner Freyheit abhängt, in die Verhältnisse jenseits über zu gehen, wo ein höherer Fortschritt der Freyheit zum Ziele der Vollendung möglich ist. Der Mensch ist also unsterblich, d. h., er wird auf Erden so reif, als er unter dem Einflusse seiner Freyheit werden kann; aber soll er nicht in Disharmonie mit sich kommen, sollen seine Zwecke nicht unvollendet bleiben: so muß er, wegen des angelegten, hier aber nicht zu realisirenden, Gleichgewichts zwischen den letzten Zwecken seiner Natur grenzenlos fortdauern, um immer weiter diese Annäherung zu verfolgen; ja er muß ein ewiges Wesen seyn, da er die Ewigkeit bereits schon in seinem Ideale mit sich herumträgt, d. h., da er nie so weit in der Wahrheit, Schönheit und sittlicher Güte fortschreiten wird, daß er je den letzten Punct erreichen, noch weniger diese Ideale zugleich mit dem Ideale der Glückseligkeit so in Verbindung bringen kann, daß er alles

geworden wäre, was er hätte werden können, und daß die Harmonie mit sich selbst in dem letzten unermeßlichen und unausdenkbaren Puncte ihrer Vollendung je für ihn eintreten könnte. Es ist die Natur aller Ideale, daß sie unermeßlich sind, und daß sie, je mehr wir uns ihnen nähern, und je mehr wir durch den Fortschritt unsrer Freyheit ihre Realisirung bewirken, sie selbst immer weiter hinaus in das Grenzenlose sich verlieren, und dadurch unserm Bedürfnisse für die Ewigkeit nur um so mehr zusagen. Es ist aber auch ein Gott, d. h., der Mensch glaubt an das Daseyn eines Wesens, das Anlagen begründete, die nicht das Werk der menschlichen Freyheit waren; und diese Anlagen sind theils sinnlicher, theils übersinnlicher Art (hieher gehört dann in der Wissenschaft die geordnete Combination des physiko-theologischen mit dem, nach dem in dieser Abhandlung angedeuteten Gesichtspuncte entwickelten, moralischen Grunde der subjectiven Ueberzeugung für das Daseyn Gottes); der Mensch glaubt aber auch an die Realisirung der Zwecke, die in seinen Anlagen begründet sind; er glaubt an ein vollendetes Gleichgewicht zwischen diesen Zwecken, das er im Ideale umschließt, und da dies ebenfalls weit über das hinausreicht, was seine Freyheit zu bewirken und zu vollenden vermag: so erwartet er auch von Gott, als dem Wesen, das jene Anlagen gründete, nicht ein Eingreifen in seinen Weltplan, sondern die Ausführung dieses Weltplans, d. h., die Versetzung der menschlichen Freyheit in einen Wirkungskreis, wo durch fortgesetzte und erhöhte Anstrengung der menschlichen Freyheit, die dann durch einen andern Organ, als den zweyten wesentlichen, nie zu entbehrenden, Bestandtheil der menschlichen Natur wirken und mit einem andern Theile der Naturwelt, als der gegenwärtige

Planet ist, in Verbindung stehen wird, die Möglichkeit der weitern Annäherung an jenes idealische Gleichgewicht zwischen den beyden letzten Zwecken der menschlichen Natur, die sich dann im Bewußtseyn, als durch Freyheit vollbracht, als wirklich, ankündigen wird. So gründete, so führt Gott den Plan des Ganzen, unbeschadet der menschlichen Freyheit, zu seiner Vollendung fort; so steht er mit seiner Welt in Verbindung; so verhalten sich die freyen Wesen zu ihm; so verflocht er den Glauben an grenzenlose Fortdauer und an sein Daseyn aufs innigste mit dem höchsten und letzten Gute des Menschen, mit der Einigkeit und Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, daß dieser nur die Alternative vor sich sieht: entweder, der Mensch wird einig mit sich selbst und er nähert sich grenzenlos dieser Harmonie zwischen allen seinen Anlagen und Zwecken, und er ist unsterblich und es ist ein Gott; oder, der Mensch bleibt unvollendet, ein räthselhaftes Geschöpf, ohne Frieden, Harmonie und Einigkeit mit sich selbst, denn er kann nicht grenzenlos fortdauern, so innig auch sein Streben und sein Wunsch diesem Glauben zusagen möchten, und es ist kein Gott, sondern das Ganze, das ihm theils als Erscheinungswelt, theils als eine Masse von übersinnlichen Anlagen, dem Spiele der Freyheit preis gegeben, erscheint, ist ein wildes Chaos, das unter der Hand des Zufalls sich zu diesem Scheine von Vollkommenheit erhob. — Nur so glaube ich auch könne dem moralischen Atheismus unsrer Tage begegnet werden, der wahrlich nicht durch die Widerlegungen der kritischen Philosophen niedergedrückt worden ist, sondern, so unschuldig auch die Kritik selbst und ihr Urheber an seinem Umsichgreifen seyn mag, eben seit der Aufstellung jener Postulate für die Unsterblichkeit und das Daseyn

Gottes, sein Haupt so muthig erhoben und seine Gründe so consequent aufgestellt hat.

Ich kann am Schlusse dieser Abhandlung nichts Angelegentlicheres wünschen, als daß man die Schlußfolge, auf der ihre Resultate beruhen, nach ihrem innern Zusammenhange, und nicht nach dem Maaßstabe eines vorgefaßten Systems beurtheile; besonders verspreche ich mir eine humane Behandlung, damit nicht die humanste aller Wissenschaften, die Philosophie, allen denen verächtlich und verdächtig werde, die sie blos aus dem inhumanen Tone ihrer usurpatorischen Repräsentanten kennen lernen.

Dresden. Pölitz.

V.

Das Naturrecht als Ideal aller Rechtswissenschaften.

Seit der Zeit, daß die praktische Philosophie mich mit einem ungetheilten Interesse beschäfftigt hat, hat es mich immer befremdet, daß die philosophischen Rechtswissenschaften, das Naturrecht, das Völkerrecht, das Staatsrecht, das Staatenrecht und die Politik, durch gar zu laxe Bande unter sich zusammenhängen. Ihre scheinbare Haltbarkeit haben sie gewöhnlich nur dann, wenn wir jede dieser Wissenschaften vereinzelt in einem Compendium dargestellt finden, wo denn jeder Bearbeiter derselben so viel aus den andern entlehnt und aufnimmt, als er eben für seinen Zweck bedarf. Daher sind denn die einzeln Systeme des Staatsrechts und der Politik in Ansehung der Principien so unendlich von einander verschieden; ja wir haben, selbst in unsern Tagen, in dem Staatsrechte eine doppelte Parthey von Terroristen gesehen; Terroristen, die das aristokratische, und Terroristen, die das demokratische Extrem berührten. Besonders aber drängt sich, wenn wir diese Systeme in der Nähe fassen, die Bemerkung auf, daß

sie gewöhnlich gute und brauchbare Materialiensammlungen über diese Gegenstände sind, daß ihnen aber der Zusammenhang des Systems, die Deduction aller ihrer Sätze aus festen Principien, und besonders das Gemeinsame fehlt, was allen Wissenschaften des Rechts zukommen und worin selbst das Kriterium für alles positive Recht liegen muß. Genug, ich fand, nach meiner individuellen Ueberzeugung, daß der Rechtswissenschaft noch zu sehr das Ideal fehlt, das wir bey andern Wissenschaften ungleich minder vermissen. Die Moral, die philosophische Religion haben, durch ihre neuen Bearbeiter, wenigstens in der richtigen Ansicht und Aufstellung der Ideale, nach dem sie aufzuführen sind, sehr gewonnen. Man hat alles Positive, als fremdartigen Zusatz, namentlich von der Vernunftreligion geschieden; man hat die philosophische Religion einer so scharfen Kritik unterworfen, daß, als Resultat dieser Kritik, die philosophisch-dogmatische Erscheinung einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der einen Seite eben so wenig befremden darf, als von der andern die Verbreitung eines sogenannten moralischen Atheismus, wie ihn Heydenreich in seinen Briefen über den Atheismus zu widerlegen gesucht hat. Die Religion hat aber durch diese philosophische Behandlung gewiß sehr viel gewonnen, weil einmal ihre Deduction aus der menschlichen Natur und aus den gesammten Anlagen derselben versucht und die Vollendung dieser Deduction erleichtert worden ist; dann ist dadurch alles Fremdartige und blos Zufällige von ihr geschieden; sie steht da, als Norm und Maaßstab für den Inhalt aller positiven Religionen. Je mehr sich eine positive Religion des Erdbodens ihr nähert; je genauer die Forderungen der positiven Religionen mit den Resultaten

der

der philosophischen zusammentreffen; je leichter sich jene Forderungen aus den allgemeinen, nothwendigen und in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur selbst gegründeten Principien erklären und auf sie zurückführen lassen: um so vollkommner, den Geist des Menschen befriedigender und den Forderungen der Vernunft entsprechender ist dann die positive Religion. Der Grund davon liegt in dem Ideale aller Religionen, das der Mensch in seinem Bewußtseyn mit sich herumträgt, und das die philosophische Religion in Begriffe gebildet, aus der Natur des Menschen selbst deducirt, und so dem Menschen, als Norm aller seiner religiösen Ueberzeugung, vorgehalten hat.

Das nämliche muß der Rechtswissenschaft wiederfahren, wenn sie je innern Zusammenhang bekommen soll. Es muß ein Ideal für alle Rechtswissenschaften geben, und dieses Ideal muß wissenschaftlich dargestellt werden können, d. h., seine Grundzüge müssen sich aus der ursprünglichen Einrichtung der Natur des Menschen selbst ergeben, und diese Grundzüge müssen dann so weit verfolgt und entwickelt werden, als es nöthig ist, um eine Wissenschaft dadurch zu begründen. Der freye Mensch in der Gesellschaft ist der Grundbegriff der praktischen Philosophie. Das Factum der Freyheit und das Factum seiner Vereinigung mit Wesen seiner Art stehen am Eingange derselben. Es muß, wenn die theoretische Philosophie anders die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur nach ihren gesammten Anlagen, Vermögen und Kräften gehörig entwickelt hat, ein Ideal der menschlichen Vollendung darzustellen möglich seyn, die der Mensch durch seine Freyheit realisiren soll und die ihm die Vernunft zu realisiren gebietet. Sein Leben in der Gesell-

schaft muß ihm als das wirksamste Mittel dieser Realisirung erscheinen, da er, rings um sich her, von Wesen umgeben ist, denen die nämliche Vernunft das nämliche Ideal vorhält. Wenn Rousseau einen Naturmenschen darstellte, wie er als ein vollkommnes sinnliches Geschöpf zu wirken anhob: so fehlte er; denn nicht der Punct, von dem das moralische Wesen, in seinen ersten menschlichen Repräsentanten, als blos sinnliches Geschöpf ausgieng und ausgehen sollte, sondern der Punct, zu welchem das Leben des Individuums sein isolirtes Bestreben sowohl, wie sein Wirken in der Gesellschaft, hinführen soll; der idealische Punct der Vollendung, zu dem, durch Gebrauch seiner Freyheit, also durch seine selbstständige Kraft, sich der sinnlich = vernünftige Mensch erheben soll, ist das Ideal der praktischen Philosophie. Es zerfällt in zwey Untertheile:

1) ein Ideal der Vollendung für den äußern freyen Wirkungskreis,
2) ein Ideal der Vollendung für den innern freyen Wirkungskreis

des Menschen. Das erste Ideal ist das Ideal des Naturrechts; das zweyte Ideal ist das Ideal der Moral. Beyde setzen eine vollendete Deduction der menschlichen Anlagen in dem theoretischen Theile der Philosophie voraus.

Enthält das Ideal des Naturrechts den Punct, zu dem der Mensch durch seine Freyheit hingeführt werden soll (ein Punct, der sich auf den Begriff des Ursprünglich praktischen gründet); also nicht den, von dem der Mensch als blosses Naturwesen ausgieng, ehe er noch seine Freyheit zu gebrauchen anfieng (wie ihn Rousseau darstellt); noch weniger den, wohin ihn, nach der Erfahrung, seine Freyheit im

Kampfe mit der Freyheit Andrer führt (wie ihn Hobbes darstellt, ein bellum omnium contra omnes), ehe sie sich zu dem hohen Gesichtspuncte der möglichen Vollendung der menschlichen Natur durch den einzig möglichen würdigen Gebrauch der Freyheit erhebt; enthält also das Naturrecht einen idealischen Punct nicht für das entstehende oder kämpfende Individuum, sondern für das, was es werden soll: so muß auch dieses Ideal nothwendig allen Zwang von sich ausschließen, nicht als ob nicht ein vernünftig-sinnliches Wesen das andre zwingen dürfte, seinen äußern freyen Wirkungskreis nicht zu verletzen, sondern weil das moralische Wesen, im Ideale alles Rechts gedacht, schon so weit vollendet ist, daß es gar keines Zwanges bedarf, um seinem Ideale sich zu nähern. Es ist dann unter den Individuen eine solche Einigkeit hervorgebracht worden, wo alle ihr Ideal erkennen, darnach streben und in der Realisirung desselben einander nicht beunruhigen; es ist dies die Zeit des ewigen Friedens, den die Vernunft gebietet, so sehr auch die Geschichte den Eintritt desselben als ohnmöglich darstellt.

So gewiß es ist, daß nie ein Ideal ganz erreicht werden kann; so sehr bedürfen doch die philosophischen Wissenschaften der Ideale. Die Moral stellt einen sittlich-guten Menschen, in der Vollendung nach seinem innern freyen Wirkungskreise, auf; alle Gesetze der Vernunft, die sie in dieser Hinsicht enthält, haben den Zuschnitt auf diesen idealischen Zustand, ob wir gleich wissen, daß nie das Individuum das realisiren wird, was ihm und seiner ganzen Gattung zugleich für alle Ewigkeit geboren ist; die Religion enthält ebenfalls ein solches Ideal, das sie über die Begrenzungen von Raum und Zeit hinausrückt und in der Gottheit darstellt; wie sollte

nicht das Naturrecht eben auch eines solchen Ideals bedürfen, um allen möglichen Verhältnissen des Menschen, nach seinem äußern freyen Wirkungskreise, eine Handlungsweise zu gebieten, die ihn zur vollendeten und allmählig zu vollendenden Einigkeit, zum Frieden mit allen Wesen seiner Art, führt, die ebenfalls in dem Besitze und in der Ausübung ihrer Freyheit stehen. Wesen, die sich diesem Ideale genähert haben, stehen im vollen Gebrauche ihrer Vernunft; ihre Freyheit nimmt blos die Richtung, die den Gesetzen der Vernunft angemessen ist; sie bedürfen daher nicht des Zwanges, um gegenseitig ihren äußern freyen Wirkungskreis anzuerkennen. Sie sind gerecht, weil sie gut sind, d. h., weil die innern Gründe ihrer Handlungen gut sind: so können auch ihre Handlungen, in wiefern sie als einzelne Erscheinungen in der Sinnenwelt wahrgenommen werden, nichts anders als der Ausdruck von Gerechtigkeit und Güte seyn. Solche vollendete Wesen, nach dem höchsten Maaßstabe der Gerechtigkeit, im Genusse der unbedingtesten Freyheit, die aber nie zur Einschränkung des Wirkungskreises irgend eines vernünftig-sinnlichen Wesens gemißbraucht wird, stellt das Ideal des Naturrechts auf. Alle Wesen, die im gesellschaftlichen Verhältnisse existiren, sollen diesem Ideale zugebildet werden; es muß daher unter freyen Wesen, die in Gesellschaft mit einander leben, Einrichtungen geben, durch die die Individuen, in Verbindung unter sich, jenem Ideale zugeführt werden, damit sie den Zweck der ganzen Gesellschaft, den ewigen Frieden aller, durch Vernunft und Freyheit hervorgebracht, realisiren.

Diese Einrichtung, durch welche vernünftig-sinnliche Wesen, bey dem völlig ihnen überlaßnen Gebrauche ihrer Ver-

nunft und bey dem ungestörtesten Genusse ihrer Freyheit, hingeleitet werden sollen zur Realisirung des Endzwecks des Individuums, der in der Gesellschaft hinaufgeläutert und erhoben wird zu dem Endzwecke der ganzen Menschheit, (die Menschheit im Ganzen ebenfalls als Ein Individuum betrachtet) nennen wir den Staat. Der Staat ist daher eine Vereinigung freyer Wesen, durch ihre eigne Freyheit, um gemeinschaftlich dem Ideale des Naturrechts sich zu nähern. Der Staat ist ein Erziehungsmittel zur moralischen Mündigkeit, die erst dann anhebt, wenn das Individuum sich blos durch Vernunft bestimmen läßt. Dahin soll der Staat die Individuen, die sich in ihm zu einem Ganzen vereinigt haben, führen; dies muß der Zweck seiner Gesetzgebung seyn; dieser Geist muß das Ganze aller seiner Einrichtungen und Anstalten durchdringen; dieser Gesichtspunct muß die Abstufungen (Stände) bestimmen, nach welchen sich die freyen, zum Leben im Staate verbundnen, Wesen gegen einander verhalten sollen. Blos der erreichte höhere Grad der Mündigkeit, blos die entschiedne höhere Annäherung an das Ideal aller gesellschaftlichen Vereinigung, das im Naturrechte entwickelt wird, kann (in philosophisch-staatsrechtlicher Hinsicht) einen Anspruch geben auf den Eintritt in eine höhere Volksclasse, um dadurch Antheil an der Leitung des Ganzen, an der Erziehung der Individuen, an ihrer Fortbildung von den niedern Stufen der Cultur zu den höhern, zu gewinnen. Dies sind die natürlichen, und von der Vernunft selbst gebotnen, Stände im Staate; je reifer das Individuum wird, je mehr der Plan des Ganzen, je mehr das Wohl und die Vollkommenheit der Gesellschaft sich vor seinem Blicke entwickelt, um so höher kann es gestellt werden, um einen entschiednen Antheil an der Fort-

führung der ganzen Gesellschaft zur Vollendung zu erhalten. Je tiefer aber die Stufe der Unmündigkeit ist, auf welcher moralische Wesen noch im Staate stehen; je mehr sie noch, eben wegen ihrer Unwissenheit, ihres Aberglaubens, ihrer Unsittlichkeit und wegen ihrer ganzen moralischen Verdorbenheit, von jenem Ideale entfernt sind, um so mehr müssen sie, so bald ihre intellectuelle oder moralische Verbildung die Freyheit der andern, mit ihnen zur Gesellschaft verbundnen, Wesen zu verletzen droht, durch Zwang angehalten und genöthigt werden, den freyen Wirkungskreis der Andern anzuerkennen. Das Zwangsrecht ist daher ein wesentlicher Bestandtheil des Staatsrechts, in wiefern das Staatsrecht die Aufgabe hat, das Ideal des Naturrechts, so weit als es im Leben im Staate möglich ist, zu realisiren. Daraus folgt aber ganz natürlich, daß es eine Verfehlung des richtigen Gesichtspuncts ist, aus welchem das Naturrecht gefaßt werden muß, wenn man im Naturrechte das Zwangsrecht aufstellt, da das Naturrecht einen Zustand freyer Wesen darstellt, der nie in der Wirklichkeit existirt hat noch jetzt existirt; da sein Ideal der Menschheit im Großen gilt; da es Bürger verbindet, die noch kommen sollen; da überhaupt wohl, durch grenzenlosen Fortschritt in der intellectuellen und moralischen Cultur, das Individuum immer höher zu jenem Ideale, nach seiner Freyheit, hinaufsteigen, nie aber den letzten Punct selbst berühren und erreichen kann. Und zur Realisirung dieses Ideals sollte ein moralisches Wesen durch Zwang genöthigt werden? — Gewiß, durch Zwang wird nur sehr wenig bewirkt; kaum, daß durch ihn die precäire Sicherheit der zur Gesellschaft verbundnen Wesen und ihr äußerer freyer Wirkungskreis hervorgebracht werden können. Wie unendlich höher wird der Ge-

sichtspunct, wie heller und freyer die Ansicht der Menschheit, wenn wir die rechtlichen Verhältnisse der Individuen in dem Lichte dieses Ideals erblicken? Wie groß, wie ehrwürdig muß uns das Ganze von Wesen erscheinen, die durch sich selbst, durch ihre Freyheit, Gesetze befolgen können, die ihre eigne Vernunft ihnen aufgiebt, und die dadurch die Zeit des ewigen Friedens, des seligsten Vereins hervorbringen sollen, durch den unter freyen Wesen die blinde Naturnothwendigkeit zurückgedrückt und unter die Leitung der Freyheit gebracht wird und in seliger Ahnung ein Bild von der Harmonie des ganzen Reichs moralischer Wesen von unsrer Seele emporsteigt, das allein, bey der Dürftigkeit der Gegenwart und bey den unendlich verschiednen Verirrungen der menschlichen Freyheit, uns schadlos halten und unsern Glauben an die Menschheit wieder erheben kann.

Der Zwang im Staate aber kann nur der executiven, nie der legislativen, Gewalt zukommen; diese executive Gewalt ruhe nun in den Händen eines Individuums, oder werde von einem Directorium, oder auf irgend eine andre Art verwaltet. Jede Staatsverfassung, durch die der Fortschritt an jenes Ideal des Naturrechts befördert wird, ist den Gesetzen der Vernunft angemessen, und es ist Vermessenheit, zu behaupten, daß blos bey einer republicanischen Verfassung die Realisirung jenes Ideals möglich sey; auch in monarchischen Staaten, und in denen, deren repräsentative Verfassung mit dem Willen des Monarchen, als Executors der Gesetze, zu einer glücklichen Mischung verbunden ist, ist jene Realisirung möglich, und die Wirklichkeit stellt uns Staaten auf, die in dieser Zubildung zu jenem Ideale begriffen sind. Nur Terrorismus, Anarchie und Despotie schließen die Realisirung jenes Ideals

aus, wenn nicht, zum guten Glücke, oft die Willkühr des Despoten zu ohnmächtig, und der aristokratische, so wie der demokratische, Terrorismus zu inconsequent wäre, um jenen Fortschritt ganz aufhalten zu können.

Daß, nach diesen Bestimmungen, das Naturrecht, in wiefern es das Ideal aller Rechtswissenschaften enthält, sehr kurz und einfach werden müsse, ergiebt sich von selbst. Es geht, wie ich weiter unten den Versuch eines solchen Naturrechts in aphoristischen Linien versuchen werde, von den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur aus; stellt das Factum der Freyheit und das Factum des Lebens in der Gesellschaft auf, die alle praktische Philosophie begründen, weil ohne diese beyden Facta der Mensch kein handelndes Wesen seyn könnte. Von dem allgemeinen Grundbegriffe der gesammten praktischen Philosophie leitet sie das Ideal ab, das für einen gesellschaftlichen Verein aller Individuen unsers Geschlechts zu einem ewigen Frieden aufgestellt wird, und zeigt die Gesetze der Vernunft an, unter denen es realisirt werden kann. Dieses Ideal entwickelt jenen Grundriß sodann im Detail der einzelnen sittlichen Verhältnisse, die allen vernünftig-sinnlichen Wesen gemein sind, und die ihnen auch dann noch allen gemeinschaftlich zukommen müßten, wenn sie außerhalb des Staats selbst lebten, und wenn je einmal das Leben im Staate (der blos Mittel ist zur Erreichung des Zwecks, nämlich zur Realisirung des Ideals des Naturrechts) aufhören könnte, unter der Voraussetzung nämlich, daß alle moralische Wesen so gerecht und gut geworden wären, daß sie, in keinem Fall, mehr des Zwanges bedürften, um zur Realisirung jenes Ideals zu gelangen. Diese gemeinsamen Verhältnisse aller moralischen

Wesen, die blos aus jenem Ideale, als der Basis, und aus dem Begriffe ihrer Freyheit und ihres Lebens in Vereinigung mit einander hervorgehen, bestimmen die Grenzen des Naturrechts. Es enthält blos die Detaillirung jenes Ideals, die Entwickelung aller Verhältnisse, unter denen jenes Ideal realisirt werden kann. Alle Mittel und Verhältnisse, die nur durch Zwang jenes Ideal realisiren können; alle Verbindungen der Menschen unter sich, die von den verschiednen Graden ihrer sittlichen Mündigkeit oder Unmündigkeit abhängen; alle Abstufungen der Cultur unter den Individuen; alle Versuche, die eingeschlagen werden, diese Abstufungen auszugleichen, die Verdorbenheit der Menschen zu heben, und sie dem Zwecke des Ganzen zu zubilden, gehören in das Staatsrecht, als in das Mittel, das Ideal des Naturrechts auf eine existirende, nicht blos idealische, Gesellschaft vereinigter Menschen anzuwenden. — Es kommt noch darauf an, den Begriff des Völker- und des Staatenrechts zu bestimmen.

Das Völkerrecht ist eben so für alle existirende Staaten das Ideal, wie das Naturrecht das Ideal für alle in Einem Staate existirende Individuen ist. Das Völkerrecht nimmt jeden existirenden isolirten Staat als Eine moralische Person, welcher das nämliche im Ganzen zu realisiren geboten ist, und die unter dem Einflusse des nämlichen Ideals steht, wie das Individuum sich zur Realisirung des Ideals des Naturrechts verbunden fühlt. Das Völkerrecht enthält das Ideal für einen Bund aller Staaten, zu einer gemeinschaftlichen Realisirung und Geltendmachung des Ideals, das jedem Staate als Individuum vorschweben soll. Es ist das Naturrecht für die Staaten; sie alle sollen durch eine große, freye Verbindung unter sich, blos durch Vernunft

und Sittlichkeit, auf einander wirken; die Gewalt, der gegenseitige Zwang, wodurch ein Staat seine individuellen Absichten auf Kosten des andern ausführt und durchsetzt, sollen wegfallen; es soll überall blos ein Spiel der Freyheit seyn, wobey der äußere freye Wirkungskreis des andern Volks nie verletzt wird. So soll ein Bruderbund der Völker unter sich entstehen, der zuletzt die ganze Menschheit zu Einem Individuum vereinigt. Dies ist die große Vollendung, die unser ganzes Geschlecht zur Harmonie vereinigen soll; dies die Zeit des ewigen Friedens, wo kein Zwang (keine Gewalt, kein Krieg, kein ius fortioris) die Völker gegenseitig drücken wird, wo kein Gleichgewicht der Staaten mehr nöthig ist, weil keiner nach einem Uebergewichte ringt; dies ein Punct, der zwar nie ganz realisirt werden wird und kann, durch den aber die Menschheit unaussprechlich an Würde gewinnt und vor uns in einem erquickenden Lichte erscheint, wenn wir sie aus diesem Gesichtspuncte fassen.

Das Staatenrecht, oder die Gesetzgebung der Vernunft für die, in der Wirklichkeit, neben einander bestehenden Staaten, enthält die Mittel und Vorschriften, durch die diese Staaten, durch eine gemeinschaftliche Verbindung, das Ideal realisiren sollen, welches das Völkerrecht aufstellt, und das in der That nur eine Modification des Ideals des Naturrechts, eine Uebertragung desselben auf das Ganze der Menschheit, ist. Die einzelnen Staaten sollen anfangen Völker zu werden; große Vereinigungen freyer Wesen zu einem Bunde der Sittlichkeit und Glückseligkeit, wo jedes Individuum das Ziel hell sehen und denken lernt, nach welchem es strebt; deshalb muß auch, noch ehe jener Bund möglich ist und ehe die Annäherung der isolirten Staaten, in ihrer Vereinigung, an

das Ideal des Völkerrechts geschehen kann, ein Zwangsrecht der isolirten Staaten gegen einander Statt finden, aber nur unter der Bedingung, wenn der äußere freye Wirkungskreis des einen, durch die Plane und Wirkungen des andern, Staats verletzt oder ganz aufgehoben wird. Damit aber nicht der an physischer Kraft schwächere Staat bey seiner guten Sache ein Opfer des mächtigern werde und den Angriffen desselben erliege: so muß ein Gleichgewicht der Macht unter den isolirten Staaten Statt haben, nach welchem die mindermächtigen entweder unter sich selbst zusammentreten, oder sich an einen mächtigen anschließen, um ihre Rechte und ihren äußern freyen Wirkungskreis gegen jeden willkührlichen und gewaltsamen Angriff vertheidigen und sich in dem Besitze ihrer Rechte behaupten zu können.

Die Politik endlich, die theils die Wissenschaft der wirksamsten Mittel ist, wie in dem isolirten Staate das Ideal des Naturrechts am sichersten und leichtesten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der in dem Staate lebenden Individuen, zu realisiren ist (wohin denn die Beziehungen auf das Locale, auf Boden, Klima, Religion, Wissenschaften, Künste, Finanzen, Handel, Schifffahrt, Gewerbe, u. s. w. gehören); theils die Mittel angiebt, wie der isolirte Staat, um jenes Ideal zu realisiren, seinen äußern freyen Wirkungskreis gegen die andern isolirten Staaten, mit welchen er in Verbindung steht, behaupten und geltend machen darf, kann, wenn sie aus jenem Ideale resultiren und mit dem Naturrechte im nothwendigen Zusammenhange stehen soll, durchaus keine andern Mittel enthalten und gebieten, als solche, durch die jenes Ideal realisirt werden kann; und dieses Ideal, das höchste und reinste, das die Vernunft den Menschen vorzeichnet, die-

ses Ideal, das die erhabenste Vollendung der menschlichen Natur beabsichtigt, kann blos durch Mittel erreicht werden, die vollkommen mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmen, also beydes, gerecht und gut, sind. Ihre Anwendung selbst, ihre Verbindung unter sich, ihr Einwirken auf einander, ihre Ausführung auf die einfachste, leichteste, und mit der uneingeschränktesten Publicität verbundne, Art ist dann ein Geschäfft der Staatsklugheit, die aber im Dienste der Sittlichkeit stehen muß, um ihr Ziel nicht zu verfehlen. Denn wahrlich ein guter Zweck kann nicht durch schlechte, oder durch blos kluge, Mittel realisirt werden; zu einem guten Zwecke gehören nothwendig gute, von der Vernunft gebotne, und aus einem guten innern freyen Wirkungskreise hervorgehende, Mittel.

Die Wissenschaften des positiven Rechts, oder die Gesetze, die auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der einzelnen Staaten berechnet sind, und blos innerhalb dieses einzelnen Staates, für sein Locale, gelten und die moralische Unmündigkeit seiner Bürger aufheben sollen, stehen in dem nämlichen Verhältnisse zu dem Ideale des Naturrechts, wie die einzelnen positiven Religionen zu der Vernunftreligion als ihrer gemeinschaftlichen Basis. Wie diese die Norm für jene enthält; wie in ihr der Maaßstab liegt, nach welchem die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihrer Dogmen geprüft werden kann; so liegt auch in dem Naturrechte die Norm zur richtigen Würdigung aller Staatsgesetze; so enthält das Ideal desselben das Kriterium ihrer Anwendbarkeit und Vernunftbarkeit. Je mehr die positiven Gesetze aus jenem Ideal, als Princip, zu fließen scheinen; je leichter der Zusammenhang zwischen ihnen ist, um so zweckmäßiger sind sie, und um so höher ist die

Stufe, auf welcher der Staat steht, der nach solchen Gesetzen regiert wird, und dessen Bürger auf diese Weise aus der moralischen Unmündigkeit heraus und dem Endzwecke unsrer gesammten Natur, der auch in dem Leben in der Gesellschaft gilt und hier keinesweges aufgehoben oder limitirt werden darf, entgegen geführt werden.

Um aber jenes Ideal des Naturrechts verzeichnen zu können, muß ich auf den vorigen Aufsatz verweisen, der die Bestimmung des Menschen, als eines vernünftig = sinnlichen Wesens, enthielt und aus einem gemischten Princip ableitete. Nur wer mir in jener Ideenreihe gefolgt ist, wird Zusammenhang in der nachfolgenden Deduction finden, da sie auf die theoretische Angabe von einer Vereinigung der sinnlich = vernünftigen Anlagen in dem Menschen zu Einem Ganzen gebaut und aus derselben ein idealisches Gleichgewicht zwischen den höchsten Zwecken beyder Theile unsrer Natur, als die Bestimmung des Menschen, aufgestellt ist, die er als ein freyes und handelndes Wesen realisiren soll. Diese Freyheit und diese Handlungen des Menschen liegen in dem Gebiete der praktischen Philosophie, die in zwey Hauptwissenschaften, in die des Rechts und in die der Pflicht (in Naturrecht und Moral, als ideale Wissenschaften), zerfällt. Der Dogmatiker aus der Vorkantschen Epoche wird mich bey der folgenden Deduction gar nicht verstehen; der Materialist dazu lächeln, da seine ganze Moral und Rechtswissenschaft blos ein Klugheitscalcul ist und er von allen Idealen abstrahirt; den Idealisten wird es befremden, daß ich die Verbindung der Menschen zur Gesellschaft nicht blos a priori postulire, sondern auch als factum annehme, wodurch ich freylich mich ganz von seinem System entferne (was mich von demselben abhält:

das Postuliren eines Nicht-Ichs vor aller Erfahrung, habe ich in dem vorigen Aufsatze schon erwähnt); der Kritiker wird behaupten, daß ich Kanten nicht verstanden habe, weil ich nicht an dem Buchstaben der Kritik klebe, und besonders von dem Rigorismus des Kantschen Staatsrechts, daß der mein Oberherr mit Recht sey und daß ich dem gehorchen müsse, der die Gewalt hat, seine Usurpation geltend zu machen, himmelweit abweiche; darum erbitte ich mir auch nur die wenigen und einsam stehenden Denker zu Beurtheilung meines Entwurfs und meiner Ansicht des Naturrechts, der, wenn sie nicht ganz mißfallen sollte, eine Entwickelung des Staatsrechts, des Völkerrechts, des Staatenrechts und der Politik allmählig folgen könnte, um aus ihnen ein zusammenhängendes Ganzes zu bilden, an dessen Spitze das Naturrecht, als Ideal alles Rechts, in seiner ursprünglichen Einfachheit, steht.

Versuch eines Abrisses des Naturrechts aus dem idealischen Standpuncte.

I.

Uebergang von der theoretischen Philosophie zur praktischen.

Die theoretische Philosophie stellt den Menschen als ein Wesen dar

a) mit sinnlichen und übersinnlichen Anlagen, dessen Charakter auf der Vereinigung einer sinnlichen und übersinnlichen Natur zu Einem Ganzen beruht. Dieses Ganze nennen wir: Persönlichkeit;

b) mit Zwecken, die aus den einzelnen Anlagen der

beyden in ihm zu einem Ganzen vereinigten Theile hervorgehen;

c) unter Gesetzen stehend, als Mittel, durch welche jene Zwecke erreicht werden sollen, und von deren Befolgung die Entwickelung (d. h., das Tauglichwerden zum Zwecke) der ursprünglichen Anlagen beyder Theile abhängt.

2.

Die mannichfaltigen isolirten Zwecke dieser beyden Theile der menschlichen Natur fließen zusammen

a) in dem letzten Zwecke der sinnlichen Natur: der Glückseligkeit, die in der möglichst größten Summe angenehmer Empfindungen besteht, die eine menschliche Organisation, nach dem Umfange ihrer Anlagen, in der Dauer eines irdischen Lebens genießen kann; denn alle Anlagen des Körpers führen, bey ihrer Entwickelung, auf Beförderung der Glückseligkeit hin;

b) in dem letzten Zwecke der übersinnlichen Natur: des Fortschritts; denn die Vernunft gebietet dem Menschen, bey der Entwickelung seiner übersinnlichen Anlagen, nach grenzenloser Uebereinstimmung zu streben, und diese ist blos möglich durch einen ununterbrochnen Fortschritt. Dieser Fortschritt aber zeigt sich

α) durch hervorgebrachte Harmonie zwischen seinen Vorstellungen. — Die ideale Vollendung dieser Harmonie nennen wir: Wahrheit;

β) durch hervorgebrachte Harmonie zwischen seinen Gefühlen. — Das Ideal, dem diese Har-

monie zugebildet werden soll, nennen wir: Schönheit (subjectiv);

γ) durch hervorgebrachte Harmonie zwischen seinen Handlungen. — Das Ideal, dem der Mensch durch diesen Fortschritt zugeführt wird, ist: sittliche Güte.

3.

Denken wir uns diese beyden letztern Zwecke des Menschen, die ihren Grund in seinen Anlagen haben, und deren allmählige Erreichung blos auf der gesetzmäßigen Entwickelung dieser Anlagen beruht, als verbunden zu Einem Ganzen, d. h., zu einem Endzwecke, der den ganzen Menschen, nach seinen gesammten Anlagen, umschließt: so denken wir diesen Endzweck als ein Gleichgewicht zwischen Fortschritt und Glückseligkeit, als eine vollendete Harmonie in der Erreichung der höchsten Aufgabe, die an den Menschen geschehen kann.

4.

Daß aber dieses Gleichgewicht die Bestimmung des Menschen, mithin das unendliche Ziel, enthalten muß, dem der Mensch durch die ebenmäßige Entwickelung seiner gesammten Anlagen zugeführt werden soll, ergiebt sich daraus, weil er blos auf diese Art einig mit sich selbst werden, und die Harmonie, die Uebereinstimmung mit sich, erreichen kann, die von der Vernunft unnachlaßlich geboten, und durch die allein die Vollendung des Menschen möglich wird. Dieses Gleichgewicht, oder der letzte Punct dieser Uebereinstimmung, ist aber idealisch, d. h., er kann nie

ganz

ganz erreicht werden, nicht aber wegen der Eingeschränktheit unsrer Anlagen, sondern wegen der Unermeßlichkeit und Grenzenlosigkeit des Ziels selbst; daher muß der Mensch entweder grenzenlos fortdauern (unsterblich seyn), und zwar unter allen Bedingungen fortdauern, unter denen die stufenweise Annäherung an jene Vollendung möglich ist (Eintritt in eine andre Ordnung der Dinge mit Bewußtseyn der Persönlichkeit, mit Rückerinnerung an die vorigen Daseynszustände, und in Verbindung mit einer neuen Organisation, die unsern künftigen Verhältnissen eben so angemessen ist, wie die gegenwärtige unserm irdischen Zustande anpaßt); es muß ferner die Begründung der menschlichen Anlagen (die sich als facta im Bewußtseyn ankündigen) und die Fortführung des Menschen zu einer höhern Ordnung der Dinge nach dem Tode (die durch die menschliche Freyheit nicht hervorzubringen möglich ist) in der Gottheit enthalten seyn, und der Mensch wird durch diese religiösen Ueberzeugungen einig mit sich selbst, d. h., er sieht seine grenzenlose Annäherung an jenes Ideal für die Zukunft gesichert; oder, er wird im Tode vernichtet, es existirt kein Gott, jenes Ideal ist Täuschung, und alles, was Freyheit und Sittlichkeit, Vernunft und Bestimmung heißt, ist Spiel des Zufalls und der Willkühr.

§.

Das Vermögen in dem Menschen, das sich der letzten Zwecke seiner Natur bewußt wird (theoretische Vernunft) und die Gesetze unnachlaßlich vorschreibt (praktische Vernunft), unter welchen ihre Erreichung geschehen soll, nennen wir: Vernunft. Nach ihrer doppelten Function, Zwecke und Gesetze in den Menschen aufs innigste zu verbinden, und ihn da-

durch zur Harmonie mit sich selbst zu bringen, ist sie das Vermögen: Einheit hervor zu bringen.

6.

Diese Einheit würde aber der Mensch, aller Forderungen der Vernunft ohngeachtet, nicht realisiren können, wenn er nicht Freyheit besäße, d. h., wenn er nicht durch eine ursprüngliche Einrichtung seiner Natur (die in der geheimnißvollen, aber factischen Vereinigung von sinnlichen und übersinnlichen Anlagen zu Einem Ganzen ihren Grund hat) zwischen der Befriedigung und Erreichung des einen und des andern Zwecks seiner Natur wählen, und sowohl den einen Zweck dem andern aufopfern, (Subordination des sinnlichen Triebes unter den übersinnlichen; und Subordination des übersinnlichen unter den sinnlichen; die beyden Extreme des formellen und materiellen Princips) als auch beyde Zwecke ins Gleichgewicht bringen (Coordination der beyden Zwecke; gemischtes Princip) könnte.

7.

Durch die Vereinigung der sinnlichen und übersinnlichen Anlagen wurde der Mensch ein moralisches Wesen; denn er kam dadurch in die Nothwendigkeit, durchaus seine Freyheit, die zwischen beyden Naturen mitten inne steht, gebrauchen zu müssen. Der Gebrauch selbst hängt von ihm ab, deshalb werden ihm seine Handlungen zugerechnet; die Aeußerungen der Freyheit können nun die Erreichung des Endzwecks der menschlichen Natur, unter der Befolgung der Vernunftgesetze, beabsichtigen, und dann gut seyn; oder sie können die Erreichung jenes Endzwecks verhindern und aufhalten, und also

gegen die Vernunftgesetze verstoßen, und dann böse seyn. Daß aber in dem Menschen kein radicales Böses, d. h., kein unerklärbarer, übersinnlicher Hang der Freyheit zum Bösen, liege, erhellt daraus, weil theils alle ursprüngliche Anlagen des Menschen gut sind, d. h., weil sie hinreichen zu ihren Zwecken (sie können durch Entwickelung tauglich werden zu diesen Zwecken); theils weil blos durch gute Handlungen der Mensch mit sich selbst zur Uebereinstimmung gelangen und sich dem Ideale seines ganzen Daseyns nähern kann, von dem er sich durch jede Verirrung seiner Freyheit entfernt. Der Mensch ist also zur Annäherung an jenes Ideal verpflichtet, d. h., es ist in seinem Wesen eine ursprüngliche Nöthigung, will er anders einig mit sich werden, für den gesetzmäßigen Gebrauch seiner Freyheit angelegt, und nur der Zustand der Pflicht ist sein natürlicher, der Zustand des Lasters aber ein unnatürlicher Zustand.

8.

Die Tugend des Menschen besteht in der Harmonie zwischen allen seinen Handlungen, eine Harmonie, die durch die Angemessenheit dieser Handlungen zu den Gesetzen der Vernunft hervorgebracht wird. Die Tugend coincidirt in diesem Sinne mit der Bestimmung des Menschen selbst, und setzt die guten Aeußerungen der Freyheit in der Sinnenwelt voraus. Sie umschließt zugleich beyde Theile der menschlichen Natur, weil jene Harmonie blos unter der Bedingung möglich wird, daß die menschliche Freyheit beyde isolirte Zwecke zu Einem Ganzen verbinde. Tugenden nennen wir aber die isolirten freyen guten Handlungen des Menschen, in wiefern nur durch einzelne Handlungen jenes Gleichgewicht realisirt, und in dem

Innern des Menschen der Zustand erreicht werden kann, den wir, in wiefern wir seine Aeußerungen in der Sinnenwelt anerkennen, mit dem Ausdrucke: Charakter (guter Charakter) bezeichnen. Die Tugend ist in diesem Sinne, in wiefern ihre absolute Vollendung eben so idealisch ist, wie das letzte Ziel des Menschen selbst, die Aufgabe für das ganze Daseyn des Menschen. In jeder Welt Gottes, wo diese Anlagen wirken, wo diese Bestimmung in unserm Bewußtseyn gilt, wo die Gesetze der Vernunft gebieten, muß jene Harmonie das Ziel seyn, das, wenn es der Mensch je im Ideale erreichen könnte, sein ganzes Wesen zur Vollendung erheben würde.

9.

So wie nun der Grund der menschlichen Handlungen, nach seinem unerklärbaren Zusammenhange mit beyden Theilen der menschlichen Natur (aus deren geheimnißvoller Vereinigung das Factum der Freyheit resultirt), frey ist, und frey seyn muß, wenn eine Zurechnung dieser Handlungen, mithin eine Annäherung an jenes Ziel oder eine Entfernung von demselben, Statt finden soll; so fordert auch die Vernunft, daß der Wirkungskreis des Menschen in der Erscheinungswelt, wo seine Handlungen wahrgenommen und ausgeführt werden, äußerlich frey seyn soll. Seiner innern Freyheit soll ein freyer Kreis äußerer Unabhängigkeit entsprechen, damit der Mensch in der Sinnenwelt durch Handlungen ausdrücke und ausführe, ob und wie er in der Annäherung an das Ideal seiner Bestimmung begriffen sey.

10.

Der Mensch aber kann nicht als isolirt gedacht werden;

der Begriff des Menschen als eines sinnlich = vernünftigen (also bedingten, d. h., nicht durch die Wirkung seiner eignen Freyheit ins Daseyn getretnen) Wesens, das einer vorhergegangnen sinnlichen Ursache seinen Eintritt in die Erscheinungswelt und seinen Zusammenhang mit derselben verdankt, führt auf mehrere Wesen dieser Art hin; ein Satz, den die Vernunft aufstellt und die Erfahrung bestätigt. Sobald nun das moralische Individuum andre moralische Wesen außer sich denkt und wahrnimmt: so muß es sich auch in einem gewissen Verhältnisse zu ihm denken, und dieses Verhältniß ist das Rechtsverhältniß.

11.

Jedes moralische Wesen muß nämlich das andre als ein freyes Wesen behandeln, das theils den übersinnlichen Gründen, theils der Möglichkeit der Ausführung seiner Handlungen in der Sinnenwelt nach, von sich selbst abhängen soll. Diese Forderung eines äußern freyen Wirkungskreises für die Aeußerung der übersinnlichen Gründe der Handlungen ist das eigentliche Urrecht, d. h., das ursprüngliche, allgemeine, unnachlaßliche und unverletzbare Recht der Menschheit; denn der Charakter unsrer Wesenart wird aufgehoben, und die Entwickelung der Zwecke derselben unter der Anwendung der Vernunftgesetze zerstört, sobald jenes Urrecht eingeschränkt oder unterdrückt wird.

12.

Der Mensch ist also schon von der Natur, d. h., der ursprünglichen Einrichtung seines Wesens nach, zur Gesellschaft, d. i., zur Verbindung mit andern Wesen seiner

Art, bestimmt, und die Vernunft gebietet, daß das Verhältniß der Individuen gegen einander das Verhältniß einer Wechselwirkung seyn soll, die auf Vernunft und Freyheit beruht; denn ich kann einem moralischen Wesen nur in sofern zumuthen, mich für ein moralisches Wesen anzuerkennen und zu behandeln, in wiefern ich es selbst so behandle. Diese gegenseitige Behandlung freyer Wesen setzt eine **Vereinigung** zwischen ihnen, ein Zusammenseyn, ein Leben mit einander, voraus.

13.

Diese Verbindung des moralischen Wesens mit Wesen seiner Art ist aber blos möglich, in wiefern sie sich gegenseitig einander, als Erscheinungen der Naturwelt, als organisirte Wesen, mittheilen können. Der übersinnliche Theil des Menschen nimmt an dieser Wechselwirkung in sofern Antheil, in wiefern er sich, wegen der unzertrennlichen und innigen Verbindung mit der Organisation, in allen Aeußerungen derselben ankündigt; daher denn diese Aeußerungen, zum Unterschiede von den blos mechanischen Verrichtungen der Körperwelt, Handlungen heißen, weil ihr Grund in der Freyheit des Menschen und in ihrem Zusammenhange mit den übersinnlichen Anlagen enthalten ist.

14.

Die höchste Forderung der Vernunft: die vollendete Harmonie eines moralischen Wesens **mit** sich selbst und **durch** sich selbst, die in Hinsicht auf die Erreichung der Zwecke seiner Natur durch stufenweise Annäherung an das Ideal seiner Bestimmung also lautet: »Sey einig mit dir

selbst, durch vollendete Harmonie zwischen den höchsten Zwecken deines Wesens," lautet in Beziehung auf das ganze Reich moralischer Wesen, dem es angehört, und als Modification für sein Leben in Verbindung mit andern Wesen seiner Art: »Sey einig mit Wesen deiner Art, durch Anerkennung des übersinnlichen freyen Grundes und des äußern freyen Wirkungskreises ihrer Handlungen;« oder faßlicher: Behandle jedes moralische Wesen als Zweck und nie als Mittel. Der Zweck des isolirten moralischen Gefühls ist auch der Zweck des Ganzen. Das Individuum muß also auch diesen Zweck an jedem andern anerkennen, ja es kann, ohne diese Anerkennung, selbst seinen individuellen Zweck nicht erreichen. Denn ein Wesen, das freyen Willen besitzt, und das, durch das ihm überlaßne Spiel seiner Freyheit, die Gesetze der Vernunft befolgen, und sich dem Endzwecke seines Daseyns nähern soll, darf nicht der Willkühr eines andern Wesens untergeordnet werden, wenn nicht in der moralischen Ordnung dadurch Disharmonie erfolgen soll. Alles, was es werden kann und soll, muß es durch seine freyen Entschlüsse und Handlungen, ohne Nöthigung und Zwang von außen, werden. Deswegen kündigen sich in seiner Vernunft das Ziel, nach welchem es streben, und die Bedingungen und Mittel an, unter welchen es dasselbe erreichen soll. Jeder Mensch muß also in seinem Mitmenschen eine vollkommen gleiche Anlage der Vernunft und der Willensfreyheit anerkennen, und mit dieser einen ihnen entsprechenden äußern freyen Wirkungskreis ihm zugestehen, weil er selbst denselben für sich verlangt.

15.

Als Gegenstand der praktischen Philosophie überhaupt denken wir uns also den Menschen,

a) ausgestattet mit den Anlagen seiner sinnlichen und vernünftigen Natur;

b) mit dem Bewußtseyn der Zwecke, die durch die gleichmäßige Entwickelung dieser Anlagen erreicht werden sollen;

c) in der Befolgung der Vernunftgesetze, d. h., im Gebrauche der wirksamsten Mittel, durch welche diese Entwickelung und Annäherung an das Ideal seines Daseyns geschehen kann;

d) mit dem Bewußtseyn des, durch ununterbrochne Befolgung der Vernunftgesetze errungnen übersinnlichen guten, Grundes aller seiner Handlungen, die in der Erscheinungswelt wahrgenommen werden;

e) im Genusse eines freyen Wirkungskreises in der Erscheinungswelt, um die übersinnlichen Gründe seiner Handlungen (d. h., die Art, wie er, durch die Befolgung der Vernunftgesetze, die Zwecke seiner Natur erreichen soll) auszudrücken;

f) im Verhältnisse zu moralischen Wesen, mit denen er in Gesellschaft lebt, und die, bey dem Bewußtseyn der nämlichen Anlagen, Zwecke und Gesetze, durch ihre Vernunft genöthigt sind, einen gleichen freyen Wirkungskreis für ihre Handlungen in der Erscheinungswelt zu fordern.

16.

Unterschied zwischen Naturrecht und Moral.

Die praktische Philosophie stellt also den Menschen als handelndes Wesen auf, unter dem Einflusse der ewig geltenden Gesetzgebung der Vernunft. Als Gegenstand des Na-

turrechts verbinden ihn diese Gesetze, in wiefern sie ihm die Bedingungen vorschreiben, unter denen er seine Ansprüche auf äußere Freyheit geltend machen darf; als Gegenstand der Moral stellen ihn diese Gesetze dar, wie eben derselbe Mensch, im Kreise und Genusse seiner äußern Freyheit, seine innere Freyheit anwenden, wie er seinen Handlungen dadurch Würde geben soll, daß, wo er wirkt, zugleich die reinen und guten Gründe seiner Handlungen sichtbar werden, und daß er nicht nur selbst dadurch zur eignen Reife und Vollendung fortschreitet, sondern auch alle moralische Wesen, die in seinem Wirkungskreise liegen, nächst der Anerkennung ihrer äußern Freyheit, zu ihrer moralischen Vollkommenheit zu erheben sucht. — So nur wird der Mensch ein schönes Ganzes; so nur kommt Harmonie in sein Leben; so nur kommt Zusammenhang zwischen die, an sich aufs innigste verbundenen, Wissenschaften des Rechts und der Pflicht.

17.

Naturrecht und Moral sind ihrem Ursprunge nach Wissenschaften der Ideale für den handelnden Menschen. Das erhabne Ideal, das seine Freyheit im Allgemeinen bestimmen soll, zerfällt in der Anwendung in zwey Theile, deren Erreichung und völlige Realisirung jenes allgemeine Ideal für alle seine Handlungen erschöpfen würde. Das Ideal der vollendeten Uebereinstimmung des moralischen Wesens mit sich selbst und zwar durch sich selbst kann blos durch Geltendmachung eines äußern und eines innern freyen Wirkungskreises realisirt werden. Dieses sind daher die beyden möglichen Modificationen, an die die Freyheit bey der, durch Handlungen möglichen, Annäherung an das Ideal gewiesen

ist. Zu diesem Behufe stellt die Vernunft ihre beyden höchsten Gesetze auf: Sey einig mit dir und mit Wesen deiner Art. Naturrecht und Moral haben daher einen gemeinschaftlichen Grund, die Vernunft, in ihren Forderungen an den handelnden Menschen; in beyden gelten die letzten, zu einem Endzwecke verbundnen, Zwecke der menschlichen Natur und die zur Erreichung derselben aufgegebnen Gesetze. Aber sie unterscheiden sich dadurch, daß das Naturrecht die Gebote der Vernunft in Beziehung auf die äußere Freyheit, die Moral aber die Gebote der nämlichen Vernunft in Beziehung auf die innere Freyheit aufstellt. Zur Anerkennung der erstern können moralische Wesen, eben weil die Erreichung ihrer Bestimmung unter keiner andern Bedingung gedacht werden kann und möglich ist, und weil sie in ihrer Organisation ein Werkzeug der gegenseitigen Mittheilung und Einwirkung besitzen, auch von außen gezwungen werden, wenn sie nicht durch ihre Freyheit von selbst die Forderungen der Vernunft in dieser Hinsicht erfüllen; (nur das Naturrecht, das das Ideal enthält, mithin das moralische Wesen in dem Zeitpuncte seiner höchsten Vollendung aufstellt, muß eben von dieser höchsten Vollendung und dem ihr entsprechenden Ideale allen Zwang ausschließen; ein solches reif gewordnes und vollendetes Wesen verdankt seine Reife nicht dem Zwange, sondern seiner eignen Freyheit;) zur Befolgung der letztern aber werden sie blos durch die gesetzgebende und richtende innere Stimme ihrer Vernunft hingeleitet, und jeder Versuch, Handlungen dieser Art im Verweigerungsfalle einem moralischen Wesen abzuzwingen, müßte nothwendig fehl schlagen.

18.

Alles, was ein anderes moralisches Wesen als Recht

von mir fordern kann, ist ohne Ausnahme und Einschränkung Pflicht für mich; aber wenn unsre Pflichten blos auf die Forderung des Naturrechts eingeschränkt wären: so wären die Grenzen ihres Wirkungskreises zu eng gefaßt; daher auch nie das Naturrecht eine bloße angewandte Moral seyn kann. Die Pflichten haben einen weitern Kreis, als die Rechte; denn leiste ich blos das, was andre von mir in Rücksicht auf ihr Recht fordern: so bin ich zwar gerecht, und nach den strengsten Forderungen der Vernunft darf und kann nicht mehr von mir gefordert werden (moralische Wesen haben blos Ansprüche auf die Gerechtigkeit Andrer); aber meine eigne Vernunft verpflichtet mich, eben weil ich als Individuum zu einer grenzenlosen Reife fortschreiten und mich zur Vollendung erheben soll, noch mehr zu thun, als die Gesellschaft verlangen kann, in der ich lebe; ich soll rings um mich her die Realisirung des nämlichen Ideals der Vollendung befördern, dem ich selbst entgegen strebe; und dies ist blos möglich, wenn ich (nächstdem daß ich gerecht bin, auch) gut bin. Die Vernunft verlangt daher, daß wir an Andern nicht allein die Zwecke ihrer Natur und ihrer darin enthaltnen Rechte anerkennen, und sie in der Ausübung und Anwendung derselben nicht stören; sondern daß wir auch, so weit unsre geistigen und physischen Kräfte reichen, die Annäherung und den Fortschritt Andrer an die Erreichung der höchsten Zwecke ihrer Natur befördern.

19.

Der wesentliche Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Güte beruht mithin darauf, daß wir ein moralisches Wesen gerecht nennen müssen, dessen Handlungen, in wiefern sie in der Außenwelt erscheinen, den Gesetzen der

Vernunft angemessen sind, in wiefern diese für jedes handelnde Wesen einen äußern freyen Wirkungskreis gebieten; Gerechtigkeit beruht daher auf der äußern Gesetzmäßigkeit der Handlungen und auf ihrer in der Sinnenwelt erscheinenden (oft aber auch, wenn wir ihre übersinnlichen Gründe kennten, nur scheinbaren) Angemessenheit zu den Forderungen der Vernunft, ohne alle Rücksicht auf den in dem Gemüthe des Menschen liegenden übersinnlichen Grund, aus welchem sie hervorgehen; gut nennen wir aber ein moralisches Wesen, das Handlungen ausübt, die auf einen übersinnlichen Grund in dem Gemüthe zurückführen, der nothwendig völlig der Vernunft angemessen seyn muß; solche Handlungen scheinen nicht blos vernunftmäßig zu seyn (Legalität), sie sind es auch in der That (Moralität), so weit als Menschen nämlich über die letzten Gründe der Handlungen Andrer, oder über ihren sittlichen Charakter aus den in der Sinnenwelt vorliegenden Handlungen urtheilen können. Ueber die Güte der Handlung kann in der That nur Gott und das unbestochne Gewissen des handelnden Individuums ganz bestimmt urtheilen. Die Handlungen der Gerechtigkeit können ausgeübt werden, ohne daß das handelnde Wesen sich dadurch Verdienst und Werth erwürbe, oder dadurch zur Uebereinstimmung und Einigkeit mit sich selbst gelangte; die Handlungen der Güte aber geben, durch ihre Ausübung, dem handelnden Wesen durchaus Verdienst und Würde, und bringen es zur Harmonie und zum Frieden mit sich selbst, denn sie entspringen aus der innern Vortrefflichkeit des handelnden Wesens, und so gewiß wie sie für seinen Fortschritt zur Vollendung ihm selbst bürgen, so gewiß sind sie der Ausdruck seiner Reife unter seinen Mitmenschen.

20.

In wiefern Naturrecht und Moral durch ihre Verbindung Ein Ganzes begründen, in sofern ist dieses Ganze (die praktische Philosophie) die Wissenschaft des Ideals der vollendeten Uebereinstimmung des moralischen Individuums durch seine freyen Handlungen mit sich selbst und mit dem ganzen Reiche moralischer Wesen. Durch seine freyen Handlungen, in wiefern sie in der Erscheinungswelt ausgedrückt und sichtbar werden, erkennt der Mensch die Rechte Andrer an, er ist gerecht; seine Handlungen stehen aber auch, ihrem letzten Grunde nach, in dem nothwendigen Zusammenhange mit den Gesetzen der Vernunft und in der innigsten Harmonie mit den letzten Zwecken des ganzen Reichs moralischer Wesen, er ist gut. So wird er einig mit sich und mit Wesen seiner Art. So ist er gerecht und gut gegen Andre; er ist aber auch gerecht und gut gegen sich selbst; und da der Endzweck des ganzen Reichs moralischer Wesen der seinige ist: so ist er auch überzeugt, daß er, im Fall der Collision seines Privatzwecks mit der Beförderung des Zwecks des Ganzen, verbunden ist seinen Privatzweck dem Ganzen aufzuopfern.

21.

Das Ideal eines gesellschaftlichen Vereins der Menschen unter sich, wie es die Vernunft entwickelt und das Naturrecht aufstellt, und wie sie verlangt, daß Menschen in ihrer Verbindung unter sich, durch die Befolgung ihrer Gesetze, sich demselben grenzenlos nähern sollen, ist freylich in seiner Vollendung nicht ganz zu erreichen. Alles, was moralische Wesen in Verbindung mit Andern, in dieser Hinsicht, leisten können und sollen, ist, daß sie sich diesem Ideale, so viel als

möglich, nähern, und es in dem Leben in der Gesellschaft so weit auszuführen suchen, als die verbundne Gesellschaft Empfänglichkeit dafür hat. Dieses Ideal der vollendeten Harmonie der Menschen unter sich würde in seiner erreichten Vollendung vor Menschen gelten, die sich blos durch Vernunft (die aber beyde Zwecke der Menschheit zu Einem ebenmäßigen Ganzen verbindet, und deren Gesetze zur Erreichung beyder Zwecke gelten) bestimmen ließen; deren Vernunft zur Mündigkeit und Reife gelangt wäre; die ihre Freyheit nie mißbrauchten, und deren Handlungen völlig gerecht und gut wären, ohne daß ein äußerer Zwang sie an die Befolgung jener Gesetze erinnerte. Dieses Ideal wäre das Band des Friedens, das die ganze Menschheit umschlösse, das alle Völker der Erde, als einzelne Theile einer einzigen grossen Gesellschaft, zu einem brüderlichen, weltbürgerlichen Vereine darstellte. So willig sich nun auch der denkende Mann bescheidet, daß die moralischen Individuen auf der Erde, wie sie jetzt sind und wie sie auch in Zukunft seyn werden, nie im Allgemeinen sich zu dieser Reife und Vollendung erheben werden: so bleibt doch die Forderung der Vernunft an sie immer die nämliche; und so wie die Bestimmung des Menschen selbst ein nie zu erreichendes, und dennoch die Menschen in alle Ewigkeit verbindendes, Ideal bleibt, so bleibt auch dieses Ideal eines gesellschaftlichen Vereins aller Menschen der erquickende Gedanke des Weisen bey den Stürmen der Völker, und das Ziel, dem alle Thätigkeit der einzelnen moralischen Wesen entgegen strebt. Ja noch mehr; jedes einzelne moralische Wesen, das durch seine Freyheit sich seiner Bestimmung so weit nähert, daß seine Handlungen, nicht blos als äußere Erscheinungen, sondern auch ihren Gründen nach, völlig vernunftmäßig sind, ist theils

erhaben über jeden äußern Zwang, der als Erziehungsmittel im Staate angewendet werden muß, um die noch nicht zum Gebrauch und zur Reife der Vernunft gebrachten Individuen allmählig jenem Ziele zuzuführen; theils befördert ein solches Wesen den Endzweck des Ganzen; die Menschheit im Großen ist der Gegenstand seines freyen Wirkens, und darum lebt es in einer jeden bürgerlichen Verfassung doch als Bürger der idealen Welt, die die Vernunft der Freyheit des Menschen vorhält, und im brüderlichen Bünde mit allen Wesen, die gleichen Grad der Reife erreicht haben. Die Harmonie, die jetzt zwischen den reifgewordnen Individuen Statt findet, soll nach und nach ihr seliges Band um Völker und ganze Generationen knüpfen. Mag daher auch immer die Geschichte der Menschheit auf diesem Planeten uns das mannichfaltigste, und oft das verworrenste Spiel der menschlichen Freyheit unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit darstellen: so kann doch die Vernunft das Ziel nicht aufgeben, das ihr in alle Ewigkeit zu realisiren geboten ist.

22.

Detail der rechtlichen Verhältnisse moralischer Wesen gegen einander, zur Realisirung des Ideals eines gesellschaftlichen Vereins.

Der allgemeine Maaßstab für jene Verhältnisse, in Beziehung auf dieses Ideal, ist: eine jede Handlung ist recht, mit der der äußere freye Wirkungskreis aller andern moralischen Wesen bestehen kann; oder: jede Handlung ist recht, die die Vereinigung aller Menschen zum ewigen Frieden nicht hindert; — eine jede Handlung aber ist gut, deren innerer

Grund, wegen seiner völligen Angemessenheit zu den Gesetzen der Vernunft, in einer Reihe moralischer Wesen die Realisirung des Endzwecks des Ganzen befördert; eine jede Handlung ist gut, die auf die vollendete Vereinigung der Menschen zum ewigen Frieden hinwirkt.

23.

Urrechte.

Alle rechtliche Verhältnisse des Menschen beruhen auf den beyden Urrechten der menschlichen Natur, die vereinigt das Recht der Persönlichkeit ausmachen, so wie wir die Vereinigung der beyden Theile der menschlichen Natur, auf die sich diese beyden Rechte gründen, Persönlichkeit nennen;

a) auf dem Rechte des grenzenlosen Fortschritts;

b) auf dem Rechte der Glückseligkeit;

d. h., alle moralische Wesen sind durch die Vernunft verbunden, die beyden letzten Zwecke der menschlichen Natur an sich selbst und an andern, als die einzig möglichen Bedingungen ihres Daseyns und der Aeußerungen ihrer Freyheit anzuerkennen. Mit der Verletzung dieser Rechte wird die Menschheit selbst in ihnen verletzt und sie zu dem Thiere herabgewürdigt, das keine Zwecke in Beziehung auf moralische Wesen geltend machen kann, sondern ihnen als Mittel für die Befriedigung ihrer Zwecke unterworfen ist. In einem gesellschaftlichen Vereine von Menschen, die alle der Vernunft angemessen handeln, und in denen das Bewußtseyn ihrer Zwecke immer lebendig und wirksam ist, wie sie in dem Ideale alles Rechts erscheinen, ist eine solche Verletzung der Menschheit nicht möglich, mithin auch in diesem idealischen Zustande kein Zwangsmittel

zur

zur Vermeidung oder Bestrafung einer solchen Verletzung gedenkbar. Nur in wiefern diese Rechte auch im Staate gelten, macht die moralische Unmündigkeit so vieler Individuen einen Maaßstab zur Leitung ihrer Freyheit nöthig, damit nicht das Ganze durch die Verirrungen und durch den Mißbrauch dieser Freyheit verletzt werde.

24.

Abgeleitete Rechte. Resultate der vorigen.

Die beyden Urrechte der Menschheit zerfallen in Beziehung auf die einzelnen Zustände, die vernünftige Wesen in jener idealischen gesellschaftlichen Verbindung unter sich haben, in folgende Rechte:

1) Recht auf persönliche Freyheit, d. h., auf den uneingeschränkten Gebrauch aller der Mittel, wodurch in einem äußern Wirkungskreise in der Erscheinungswelt der Endzweck der Menschheit ausgeführt werden kann. (Der Sclave, der Leibeigne hat, als solcher, keine Rechte; denn ihm fehlt die Grundbedingung alles Rechts, ein freyer Wirkungskreis für seine Handlungen, in welchem es ihm möglich wird, durch die Ausführung der innern Gründe seiner Handlungen, einig mit sich selbst und mit andern zu werden.)

2) Recht auf persönliche Gleichheit. Die persönliche Gleichheit beruht auf den, allen moralischen Wesen zukommenden, gemeinsamen, körperlichen und geistigen Anlagen, Vermögen und Kräften, wodurch es für alle möglich wird, sich zu einem und demselben Ideale ihrer Bestimmung zu erheben, und auf der Allgemeinheit der Vernunftgesetze, die in jedem moralischen Wesen die nämlichen sind, und in jedem auf gleiche Art wirksam seyn sollen. Daß nun der eine Mensch in dem

andern die nämlichen Anlagen und Kräfte, wie in sich selbst, anerkenne; daß er überzeugt sey, die allen erreichbare Würde der menschlichen Natur beruhe auf der gesetzmäßigen Entwickelung und Fortbildung derselben; daß er sich durch die nämlichen Gesetze der Vernunft verbunden halte, durch welche jedes moralische Wesen ihr sich nähert; daß jeder, im gesellschaftlichen Vereine, die nämlichen, in der Vernunft gegründeten, Rechte und Pflichten gegen den andern habe, die dieser wieder gegen ihn hat, und daß die Ungleichheit zwischen ihnen einzig von den verschiednen Graden der intellectuellen und moralischen Cultur, zu der sich die Individuen durch Anwendung ihrer Freyheit empor arbeiten, abhänge; diese persönliche Gleichheit aber mit einem gleichen Besitz der irdischen Güter keinesweges verbunden sey; dies ist es, was zur Erklärung des Begriffs der persönlichen Gleichheit und des daraus hervorgehenden unveräußerlichen Rechts gesagt werden muß.

3) Recht auf die möglichst größte Ausbildung aller übersinnlichen und sinnlichen Anlagen der menschlichen Natur. Wenn ein grenzenloser Fortschritt das Ziel ist, das die Vernunft dem übersinnlichen Theile des Menschen vorhält, und seine Bestimmung nur durch Annäherung an dieses Ziel erreicht werden kann: so muß es ein unveräußerliches und ursprüngliches, also ein mit der Einrichtung der menschlichen Natur selbst gegebnes, Recht seyn, durch die von der Vernunft gebotnen Gesetze jenem Ziele näher zu rücken. Jedes andre moralische Wesen muß, da ihm die nämliche Vernunft gegeben ist, mithin das nämliche Ziel ihm ebenfalls vorschwebt, dieses Recht anerkennen; darf also, in einem gesellschaftlichen Vereine, wo jedes Individuum blos durch Vernunft bey seinen Handlungen bestimmt wird, nicht das andre in dem Geltend-

machen dieses Rechts aufhalten. Eben so verhält es sich mit dem Rechte auf Glückseligkeit, nach welchem jedes moralische Wesen von den Anlagen seiner Organisation den Gebrauch machen darf, den seine Freyheit davon machen will, wenn nur der freye Wirkungskreis Andrer dadurch nicht verletzt wird. Keines darf also die Gesundheit oder die einzelnen Theile der Organisation des Andern verletzen, da die Integrität der Organisation die Bedingung ist, mit der Sinnenwelt, und selbst mit den moralischen Wesen als Gegenständen der Erscheinungswelt, in Verbindung zu treten und das auf der Erde ausgebreitete Gute theils hervorzubringen, theils zu vermehren, theils zu genießen und mitzutheilen.

4) Recht auf Publicität der Gedanken und Handlungen. In einem gesellschaftlichen Vereine der Menschen, wie ihn das Naturrecht im Ideale verzeichnet, ist jeder Fortschritt des Individuums, jede neu aufgefundne Quelle der Glückseligkeit, ein Eigenthum des Ganzen. Jeder muß wollen, daß das, was seine Vollkommenheit vermehrt, die Vollkommenheit des Ganzen erhöhe; er muß daher die Mittel dazu der ganzen Gesellschaft, mit der er lebt, bekannt machen, er muß mündlich und schriftlich sie belehren, wie diese Zwecke zu realisiren sind, er muß die Realisirung derselben durch sein Beyspiel, durch seine freyen Handlungen erleichtern. Kein Gedanke, kein Gefühl, kein Trieb entwickelt sich also in dem Gemüthe des Individuums, der nicht durch Publicität den mit ihm verbundnen Wesen mitgetheilt würde, denn sie alle müssen bey einem freyen Wesen, das in der steten Annäherung an das Ideal seines Daseyns begriffen ist, völlig der Vernunft angemessen seyn. Jedes moralische Wesen hat daher das Recht, dem Grade der Reife gemäß, den es erreicht hat, seine

Ueberzeugung öffentlich zu sagen und darnach zu handeln, unter der Voraussetzung, daß keine seiner Handlungen die Freyheit und die Rechte der andern, mit ihm zur Gesellschaft verbundnen, Wesen verletzen werde. Ich darf also jeden Gedanken, jedes Gefühl, jeden Trieb meines Gemüths andern Wesen meiner Art auf eine gesetzmäßige Art öffentlich mittheilen, und diese Mittheilung, verbunden mit der nothwendig darauf erfolgenden öffentlichen Prüfung derselben von der Gesellschaft, ist ein wirksames und rechtmäßiges Mittel meiner Fortbildung und Reife. Da nun diese Mittheilung blos durch Sprache und Schriftzeichen geschehen kann: so habe ich auch das unumschränkte Recht öffentlich meine Ueberzeugung zu sagen und sie durch Schriften der Gesellschaft, deren Mitglied ich bin, vorzulegen. Die Grenzen dieser Publicität können blos die Urrechte der Menschheit selbst seyn. Nur dann, wenn ich den allgemeinen Fortschritt der Menschen in ihrer Bildung und wenn ich ihren Glückseligkeitsgenuß dadurch auf irgend eine Art beeinträchtigen könnte, bin ich verbunden, meine Ueberzeugung zurück zu halten und ihr erst die Reife im Stillen zu ertheilen, deren sie bedarf, um auf das Ganze einen wohlthätigen Einfluß zu haben. Zudem hat aber auch die ganze Gesellschaft, der ich als Individuum zugehöre, das Recht auf völlige Publicität meiner Handlungen, damit sie eben aus dem Verhältnisse der Gründe meiner Handlungen zu den Handlungen selbst die Güte meines Charakters beurtheilen, und meinen Werth in der Gesellschaft, so wie meinen Einfluß auf sie, richtig berechnen könne. Diese Publicität ist die wesentlichste Stütze ihrer Sicherheit, ihrer Fortdauer, und der Festigkeit der allgemeinen Verbindung, so wie eben diese Publicität den sichersten Maaßstab der subjectiven Reife der Indi-

viduen enthält. Alles Geheimhalten der Gründe der Handlungen, alle nicht öffentlich in Umlauf gebrachte Schriften, alle geheime Verbindungen einzelner oder mehrerer Menschen, müssen der ganzen Gesellschaft deswegen verdächtig werden, weil sie das Licht scheuen, und weil jeder gerechte und gute Mann für die Gerechtigkeit und Güte seiner Handlungen keinen höhern Maaßstab kennt, als daß er stets so handelt, als handle er vor den Augen aller, und als sey die ganze Gesellschaft Zeuge von den Gründen, welche ihn bey seinen Handlungen bestimmen. Wenn nun jedes Individuum das unveräußerliche Recht hat, den Grad seiner erreichten Cultur durch Sprache und Schrift mitzutheilen: so muß es auch dieses Recht in Ansehung seiner religiösen Ueberzeugung haben. Das moralische Wesen soll durch den Glauben an Unsterblichkeit und Gottheit, durch den allein die höhere Realisirung seines höchsten Ideals möglich ist, einig mit sich selbst werden; aber so wie die Ansicht jenes Ideals und die Annäherung an dasselbe nach unzählig verschiednen Graden und Abstufungen verschieden seyn kann, und wegen des verschiednen Lebensalters der in Gesellschaft lebenden Menschen (nach dem die Cultur in den Individuen steigen und zunehmen muß) verschieden seyn muß; so müssen auch in der Gesellschaft unzählig verschiedne Begriffe über jene Gegenstände der moralischen Ueberzeugung Statt finden. Jedes Individuum muß daher das Recht geltend machen können, seiner Ueberzeugung von jenen Gegenständen gemäß zu schreiben und zu handeln, weil dieses Recht aus dem allgemeinen Rechte der Menschheit: grenzenlos in der Bildung seiner übersinnlichen Anlagen fortzuschreiten, selbst hervorgeht.

5) Recht auf öffentliche Sicherheit. In dem Zustande des idealischen gesellschaftlichen Vereins der Menschen,

wo kein Zwang Statt findet, um den äußern freyen Wirkungskreis der Individuen sicher zu stellen, ist die in allen moralischen Wesen völlig ausgebildete Vernunft und die daraus hervorgehende völlig gesetzmäßige Handlungsweise, so wie die damit verbundne uneingeschränkte Publicität der Gedanken und Handlungen, die einzige und sicherste Garantie der öffentlichen Sicherheit, daß nämlich jeder Einzelne die Zwecke seiner Natur, nach seiner Ueberzeugung und unter der Anwendung der von der Vernunft gebotnen wirksamsten Mittel, erreichen kann, ohne nur je darin aufgehalten oder unterbrochen zu werden. Auf diese öffentliche Sicherheit in der Gesellschaft hat aber auch das Individuum ein unnachlaßliches Recht, weil blos dadurch die Erreichung der letzten Zwecke seines Daseyns möglich ist.

6) Recht auf guten Namen. Der Name ist das Merkmal, wodurch die Individuen, als Erscheinungen, in der Gesellschaft unterschieden werden, und durch welches das, was jedem in Hinsicht auf Denkungs- und Handlungsart eigenthümlich ist, bezeichnet wird. Keinem Individuum kann es daher gleichgültig seyn, was die Wesen, mit denen es in gesellschaftlicher Verbindung lebt, diesem Namen beylegen oder zuschreiben, da sein Einfluß auf die Gesellschaft, die Achtung, in der es steht, das Zutrauen Andrer zu ihm, das zu seiner Wirksamkeit auf sie wesentlich nothwendig ist, und der Theil seiner Zufriedenheit und Ruhe, der von der Meinung und dem Urtheile Andrer über ihn abhängt, ganz dadurch bestimmt wird. Der Mensch erwirbt sich aber, wenn er völlig vernunftmäßig handelt, und durch Befolgung der Gesetze der Vernunft die Zwecke seines Daseyns zu realisiren strebt, ein Recht auf guten Namen, d. h., auf die allgemeine ach-

tungsvolle Anerkennung und Bezeichnung seiner Denkungs- und Handlungsart von den Wesen, mit welchen er in Gesellschaft lebt. Dieses Recht erstreckt sich auch noch auf den Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode, das durch ein fleckenfreyes Leben und durch einen dasselbe würdig beschließenden Tod erworben wird, und jedem Mitgliede der Gesellschaft heilig seyn muß, weil, von dem fortdauernden Einflusse unsrer ehemals in der Gesellschaft ausgeübten Handlungen, die irdische Unsterblichkeit und das Andenken an die edlen Menschen abhängt.

7) Recht auf Eigenthum. Wir nennen alle Gegenstände der Erscheinungswelt, die nicht Persönlichkeit besitzen, (d. h., die nicht, neben sinnlichen Anlagen, übersinnliche Vermögen besitzen) Sachen, eben weil sie der Freyheit und der Vernunft ermangeln. Sie können deswegen von dem Menschen als Mittel für seine Zwecke gebraucht werden. Dies gilt sowohl von dem Boden selbst, als von den Producten und Thieren desselben, nur mit der Einschränkung, daß wir uns blos in den Besitz von solchen Sachen setzen dürfen, die noch niemand gehören, oder die uns die Freyheit eines Andern überläßt. Die rechtmäßige Erwerbung eines äußern Gegenstandes, d. i., diejenige, die mit der äußern Freyheit aller andern vernünftigen Wesen bestehen kann, heißt: Besitznehmung. Durch die rechtmäßige Besitznehmung werden äußere Gegenstände mein Eigenthum. Ich kann also diejenigen Sachen als mein Eigenthum erwerben, wobey der äußere freye Wirkungskreis der mit mir zur Gesellschaft verbundnen Menschen nicht verletzt wird. (Man nennt dies auch das Sachrecht.)

8) Recht auf Schließung und Haltung der Verträge.

Die Erwerbung der sinnlichen Gegenstände, die zu dem Eigenthume eines andern gehören, kann blos durch Vertrag, d. h., durch freye wechselseitige Einschränkung oder Vertauschung gewisser Rechte, geschehen. Ein Vertrag kann daher nur eine solche Handlung betreffen, durch die kein Zweck der menschlichen Natur verletzt und kein Gesetz der Vernunft aufgehoben wird. Der ursprüngliche (erste) Vertrag, der allen andern zum Grunde liegt, ist das stillschweigend der ganzen Gesellschaft, mit der man lebt, gegebne und zurückgenommne Versprechen der wechselseitigen Garantie ihrer ursprünglichen (d. h., in der Einrichtung ihrer sinnlich-vernünftigen Natur selbst enthaltnen) Rechte und ihres (durch diese Rechte) erworbnen Eigenthums. Dieser Vertrag ist die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens, wie es die Vernunft im Ideale des Naturrechts darstellt, und beruht auf der, in diesem Ideale angenommnen, völligen Reife und Moralität der Individuen und auf der freyen Wirksamkeit ihrer Vernunft in Anerkennung der Rechte Andrer durch Ausübung der diesen Rechten entsprechenden Pflichten der Gerechtigkeit.

Zwischen einzelnen moralischen Wesen muß der Vertrag die Uebertragung einer Sache an einen andern betreffen, die sich auf den gemeinschaftlichen freyen Willen beyder stützt. Denn durch die freywillige Verlassung von der einen Seite bekommt der andre noch kein Recht, die verlaßne Sache zu seinem Eigenthume zu machen, eben so wenig wie durch die Verzichtleistung des einen auf irgend einen Gegenstand. Der Uebertragung des Eigenthums an einen Andern muß ein Vertrag zum Grunde liegen, wo, durch die vereinigte Willkühr zweyer Personen, die eine einen Theil ihres Eigenthums auf die andre überträgt. Jeder hat aber das Recht, die Sachen,

die zu seinem Eigenthume gehören, dem Andern zum Austausche anzubieten, dafür einen Preis zu bestimmen, und sie um diesen Preis wegzugeben, auch diesen Preis ganz zu erlassen und sie zu verschenken. Zur Vollendung eines solchen Vertrags gehören die Einwilligung des Andern und die Uebergabe der Sache. Die Erwerbung der Sache selbst besteht nicht in der Annehmung des Versprechens, sondern in der Uebergabe und in dem Empfange des Versprochnen. Auch kann durch Gutsagung und Verbürgung ein moralisches Wesen an dem Vertrage Andrer Antheil nehmen, um dem Versprechen des einen Theils entweder mehr Nachdruck zu geben, oder seine Rechte zu sichern.

Wenn die Gesellschaft vernünftiger Wesen, der ich als Theil zugehöre, im Allgemeinen die Heiligkeit der Verträge verlangt, und die Garantie derselben übernimmt: so muß sie auch den Vertrag bestätigen, durch den ich mein Eigenthum an einen Andern nach meinem Tode überlasse, und darf die auf diese Art an einen Andern, durch die beyderseitige Willensäußerung, abgetretnen Sachen nicht für herrenlos erklären und der willkührlichen Ergreifung und Besitznehmung des einen oder des Andern überlassen. Das durch den Willen des Verstorbnen rechtmäßige Besitznehmen des hinterlaßnen Eigenthums heißt: Erbe; im Fall aber, daß der Verstorbne keinen solchen Vertrag mit irgend einem andern Wesen abgeschlossen hat: so kann die Gesellschaft blos dem, durch einen häuslichen Vertrag mit ihm verbundnen, Wesen ein Recht auf sein hinterlaßnes Eigenthum zugestehen, weil diese ihm, durch ihren bis zu seinem Tode bestandnen Vertrag, näher sind, als andre Mitglieder der Gesellschaft, und sein hinterlaßnes Eigenthum blos in dem Falle an die Gesellschaft, zur willkührli

chen Abtretung und Ueberlassung an einzelne ihrer Mitglieder, fallen kann, wenn keine Person da ist, die durch Erfüllung eines häuslichen Vertrages sich ein Recht auf die Sachen erworben hat, die die Bedingungen waren, unter welchen jener häusliche Vertrag gehalten werden sollte. Der Tod ist, bey einem freywillig abgeschloßnen Vertrage über das hinterlaßende Eigenthum, die in demselben bestimmte Bedingung, unter welcher jemand in die Rechte eines Andern eintreten soll.

Der Vertrag des häuslichen Lebens besteht in einem, durch den freyen Willen der Verbundnen festgesetzten, Verhältnisse einer gegenseitigen Gemeinschaft zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, der dem Einzelnen, durch die Gesellschaft, der er zugehört, aufgegeben ist. Das häusliche Leben ist also die Bedingung, durch welche das Individuum den Endzweck seiner Natur mit dem Zwecke der Gesellschaft, in der er lebt, verbinden und dadurch die Verhältnisse erfüllen soll, die ihm, als Mitgliede der Gesellschaft, aufgegeben sind, und zu deren Erfüllung er sich durch einen Vertrag mit der Gesellschaft verpflichtet hat. Das häusliche Leben betrifft also theils die Erreichung des jedem Individuum, als solchem, aufgegebnen Endzwecks seiner Natur, theils die Beförderung des Zwecks der Gesellschaft, der er zugehört. Zur Erreichung seines Privatzwecks gehören die Bedingungen: grenzenlos fortzuschreiten, und den größten Genuß der Glückseligkeit zu erlangen, der mit den Gesetzen der Vernunft übereinstimmt. Zur Erreichung des Zwecks der Gesellschaft gehören die Fortdauer, das Bestehen und die stufenweise Vervollkommnung der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft, zu der das Individuum, so viel es kann, beytragen soll.

Die Erreichung dieses Privatzwecks und die Beförderung

des Zwecks der Gesellschaft, zu der sich das Individuum durch die Vernunft unnachlaßlich verbunden fühlt, sind aber blos durch die Ehe zu realisiren, und können nur durch einen freyen Vertrag zweyer Personen beyderley Geschlechts vollkommen erfüllt werden. Denn die Vernunft findet ein wirksames Mittel des individuellen Fortschritts in der gegenseitigen Unterstützung und Leitung zweyer verbundnen, zur Reife gemeinschaftlich sich erhebenden, Wesen; und die Natur hat zugleich dem Menschen, in der weisen und vernunftmäßigen Befriedigung des Geschlechtstriebes, eine eigenthümliche und rechtmäßige Quelle des Glückseligkeitsgenusses angewiesen; die Befriedigung des Privatzwecks des Menschen, Fortschritt und Glückseligkeit, hängt also, einem großen Theile nach, von dem häuslichen Leben (freylich in seiner Angemessenheit zu dem Ideale alles Rechts) ab; und der Zweck der Gesellschaft, ihre Fortdauer und fortschreitende Vervollkommnung durch die Fortführung der Individuen zu dem Ziele der Reife, kann blos durch Fortpflanzung und Vermehrung der Gattung von Wesen, aus der sie besteht, und besonders durch die stufenweise Entwickelung und Veredlung der Anlagen und Kräfte der durch die Geburt in die Gesellschaft eingetretnen jungen Mitglieder (also durch die Erziehung), erreicht werden, und zur Beförderung dieses Zwecks ist das häusliche Leben ebenfalls die wirksamste und wohlthätigste Einrichtung.

Die Ehe ist daher ein freyer Vertrag zweyer Personen beyderley Geschlechts zur gemeinschaftlichen Erreichung des Endzwecks ihrer Natur und zur Beförderung des Zwecks der Gesellschaft. Dazu wird von der Vernunft bey beyden Theilen, die sich verbinden wollen, vorausgesetzt:

a) ein gewisser Grad der sittlichen Reife, um sich den

Endzweck der menschlichen Natur vergegenwärtigen zu können, und den Zweck der sinnlichen Natur nicht auf Kosten der Fortbildung der übersinnlichen zu befriedigen;

b) ein gesunder Körper, als die wesentliche Bedingung des durch die Geschlechtsgemeinschaft zu erreichenden Genusses der Glückseligkeit;

c) ein ebenmäßiges Verhältniß des Lebensalters beyder Personen gegen einander, wo in dieser Hinsicht die Gesellschaft, wie sie die Vernunft darstellt, die Jahre bey jedem Geschlechte festsetzen muß, vor deren Erreichung keins ihrer Mitglieder in das häusliche Leben übergehen darf, damit nicht, durch frühzeitige Erschöpfung der Kräfte der Organisation, sowohl der Privatzweck der Verbindung, als auch der allgemeine Zweck der Gesellschaft, zerstört und aufgehalten werde;

d) ein gegenseitiger Vertrag zur Erzeugung der Kinder; jede Befriedigung des Geschlechtstriebes und jede häusliche Verbindung, die mit diesem Zwecke nicht vereinigt werden kann (Hurerey, Ehebruch, Ehe zwischen alten und jungen Personen), ist wider die Gesetze der Vernunft, die sie zur Fortdauer der menschlichen Gesellschaft aufstellt, und von deren Befolgung sich keiner ausschließen soll und darf;

e) ein Vertrag zur Erziehung der Kinder, oder zur stufenweisen Vervollkommnung und Fortbildung der jungen Mitglieder der Gesellschaft, die, da sie einem freyen Vertrage zweyer Personen ihr Daseyn verdanken, auch von diesen erzogen und gebildet werden sollen.

Aus diesen Bedingungen erhellt schon, daß blos in der Ehe, d. h., in einer auf die ganze künftige Lebenszeit durch einen freyen Vertrag abgeschloßnen Verbindung zweyer Personen, diese Zwecke erreicht werden können. Sie muß aber, nach den Forderungen der Vernunft, von beyden Seiten ohne irgend einen Zwang, blos durch freye Zuneigung, durch eigne Wahl, und mit Vergegenwärtigung der durch sie zu erreichenden Zwecke, geschehen; zugleich muß sie auf der vollkommnen Anerkennung der ursprünglichen Rechte eines jeden moralischen Wesens beruhen. Ihre Auflösung kann nur dann vernunftmäßig und erlaubt seyn, wenn von einem Theile der Vertrag entweder nicht freywillig geschlossen worden, (was aber im Naturrechte nicht Statt finden kann, da es allen Zwang ausschließt) oder wenn der eine Theil moralisch oder physisch zur Erfüllung jener Bedingungen ganz unfähig wäre, unter welchen die Ehe allein bestehen kann. Daß aber diese Gesetze der Vernunft, in Beziehung auf die Ehe, gültig sind, bestätigt die Natur dadurch:

a) daß sie die physischen Kräfte eines Individuums nur zur Befriedigung der physischen Bedürfnisse eines andern anlegte, und mit der frühzeitigen und unmäßigen Befriedigung des Geschlechtstriebes auch frühzeitige Erschöpfung, Kraftlosigkeit, Geistesschwäche und ein Heer von Krankheiten verband, das nicht selten nur ein schneller Tod in der Blüte der Jahre unterbrechen kann;

b) daß nur diejenige Erziehung der Kinder der Gesellschaft und den Kindern selbst wohlthätig ist, die in der Ehe geschieht; denn man denke sich Kinder, von ihrem Eintritt in die Gesellschaft an, ohne mütterliche Pflege

und Wartung, ohne väterliche Vorsorge, wo ihre Organisation nicht die Gesundheit, Stärke und Reife, und ihr Geist nicht die Kenntnisse und die stufenweise, fortschreitende Entwickelung seiner Vermögen erreichen würde, die für ihre künftigen Verhältnisse wesentliches Bedürfniß sind;

c) daß nach dem Verhältnisse der beyden Geschlechter gegen einander, in Rücksicht auf die ganze Zahl der Bewohner des Erdbodens, ohne Eingriff in die Rechte eines Andern, auf eine Person des männlichen Geschlechts blos eine Person des weiblichen Geschlechts kommen kann.

An diese Naturgesetze schließt sich die Vernunft an, indem sie jede Befriedigung des Geschlechtstriebes, vor Abschließung eines häuslichen Vertrags,

a) durch Selbstschwächung für ein Verbrechen des Menschen an seinen eignen Kräften und für eine Versündigung an dem Zwecke der Gesellschaft erklärt;

b) indem sie die Ausschweifungen mit andern Personen von gleichem Geschlechte, besonders die Verführung eines Unerfahrnen, von Seiten des Verführers als die schändlichsten und schädlichsten Handlungen darstellt, wodurch die Würde der menschlichen Natur zerstört, frühzeitig ein Uebergewicht der Leidenschaften befördert, das Licht der Vernunft verdunkelt, und die Kraft zu einer gesunden Nachkommenschaft, vor der Zeit ihrer Reife, muthwillig verschwendet wird;

c) indem sie die Ausschweifungen mit Personen beyderley Geschlechts außer der Ehe, als gesetzwidrig, verwirft, weil gewöhnlich der Zweck der Gesellschaft, Fortpflan-

zung nämlich der Gattung von Wesen und Erziehung derselben, dadurch aufgehalten wird, und die künftigen Gatten derer, die vorher ausschweiften, in Rücksicht auf Reinheit und Keuschheit derselben, hintergangen werden, und ein solcher häuslicher Vertrag auf Betrug beruht;

d) indem sie Ausschweifungen in der Ehe als den schändlichsten Betrug und den entehrendsten Eingriff in die Rechte des Gatten darstellt, mit dem das moralische Wesen doch durch einen freyen Vertrag sich selbst verbunden hat. So wie jeder Betrug, jede Beraubung, jede Unterdrückung irgend eines Menschenrechts schlechterdings mit der Moralität streitet, so ist dieser Betrug und die Zerstörung der häuslichen Glückseligkeit und des Friedens, der zwischen Ehegatten Statt finden soll, eben darum ein so schändliches Verbrechen, weil es, nächst der Verdorbenheit des Grundes, aus dem es hervorgeht, in seinen traurigen Folgen für Gatten, Kinder und für die ganze Gesellschaft selbst, unvertilgbar ist. Das Verwerfliche und Vernunftwidrige der Polygamie und Polygandrie ergiebt sich aus diesen Grundsätzen von selbst, so wie das gegenseitige Recht der Gatten auf eheliche Treue.

Da die Ehe ein freyer Vertrag ist: so findet in ihr keine Oberherrschaft des einen Theiles Statt, sondern die Geschäffte des häuslichen Lebens sollen unter beyden gleichmäßig vertheilt seyn, doch so, daß die Gattin, wegen der mit der Schwangerschaft und mit der Pflege und Wartung der Kinder verbundnen Schwierigkeiten und Hindernisse, ein Recht hat zu verlangen, daß sie der Mann ernähre.

Eben so haben Kinder, als Wesen, die mit den Anlagen zur Vernunft und Freyheit ausgestattet sind, das ursprüngliche Recht auf Erziehung und Versorgung der Aeltern, bis sie im Stande sind, sich selbst zu erhalten. Die Erziehung muß ihren Körper vor Verletzung bewahren, und die Entwickelung ihrer übersinnlichen Anlagen befördern, bis sie selbst auf diesem Grunde fortbauen, und durch ihre Freyheit sich zur Erreichung ihres individuellen Zwecks und zu einem der Gesellschaft nützlichen Verhältnisse bestimmen können. Aeltern haben ein Recht auf den Gehorsam der Kinder, indem sie die Stelle der noch unmündigen und nicht gehörig entwickelten Vernunft der Kinder vertreten, aber kein Recht auf ihre Dankbarkeit, weil Dankbarkeit eine Pflicht der Güte ist, zu der ein moralisches Wesen nur durch seinen innern guten Willen bestimmt werden soll. — Da Kinder Personen, d. h., Wesen mit Vernunft und Freyheit sind: so können sie nie als das Eigenthum der Aeltern angesehen werden, das sie durch irgend einen Vertrag veräußern und an andre überlassen könnten. Auch hängt es nicht von der Willkühr der Aeltern ab, welche Erziehung sie den Kindern ertheilen wollen, denn Kinder, bey deren Erziehung gegen die ursprünglichen Rechte der Menschheit, auf Fortschritt und Glückseligkeit, ganz verstoßen worden ist, haben ein Recht, ihre Aeltern bey der ganzen Gesellschaft als Mitglieder anzuklagen, die die unveräußerlichen Menschenrechte verletzt und dadurch die Gesellschaft selbst beleidigt haben. Kinder werden aber, nach den Gesetzen der Vernunft, ohne alle vorhergegangne Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, von den häuslichen Verhältnissen ihrer Aeltern und ihrer Familie unabhängig und mündig, sobald sie sich selbst erhalten können, und sobald sie als Mitglieder der Gesellschaft

sellschaft in eigenthümlichen Verhältnissen angestellt werden. Die Rechte beyder, in wiefern sie auf einem Familienvertrage beruhen, hören nun gegenseitig auf, und an ihre Stelle treten die allgemeinen Rechte, die alle Mitglieder der Gesellschaft gegen einander geltend machen dürfen.

Im häuslichen Leben findet aber auch noch ein freyer Vertrag zwischen Herrn und Diener Statt. So wie mit den Forderungen der Vernunft keine Sclaverey, d. h., Gebrauch eines moralischen Wesens als einer Sache, ohne Anerkennung der ursprünglichen Rechte der menschlichen Natur, vereinigt werden kann; eben so wenig kann ein Vertrag zwischen Herrn und Diener gültig seyn, der den letztern der Möglichkeit beraubt, in seiner Bildung fortzuschreiten und Glückseligkeit zu geniessen. Ja, sogar wenn der letztere freywillig sich dieser Rechte begeben wollte, darf der erstere es nicht annehmen, weil er dadurch die Menschheit selbst beleidigen, und ein vernünftiges Wesen, das die Größe des Gutes aus Unwissenheit oder Unerfahrenheit nicht zu schätzen weiß, abgehalten würde, sich den letzten Zwecken seiner Natur zu nähern. Der Vertrag zwischen Herrn und Diener beruht von Seiten des erstern auf der Bereitwilligkeit, einem minder gebildeten Wesen, durch Eintritt in gewisse bestimmte Verhältnisse, die Erreichung der höchsten Zwecke seiner Natur zu erleichtern, und von Seiten des letztern auf der Absicht, durch das Anschließen an ein reiferes Wesen, bey dem freywilligen Dahingeben gewisser zufälliger Bestimmungen seines äußern freyen Wirkungskreises, seinem Ideale als Mensch und als Mitglied der Gesellschaft um so sicherer sich zu nähern. Von Seiten des erstern darf daher nichts geboten, und von Seiten des letztern nichts gethan

werden, was mit den ursprünglichen Rechten der Menschheit nicht vereinigt werden kann.

Das Familienrecht betrifft die vertragsmäßige gegenseitige Beförderung und Erreichung der Zwecke der verbundnen Individuen, und die Bestimmung der verschiednen Arten, durch welche diese Privatzwecke der Familie, die dem allgemeinen Endzwecke der Gesellschaft und der Menschheit untergeordnet sind, erreicht werden können, weil dies die Bedingungen sind, wodurch die verbundnen Mitglieder, durch ihre vereinte Wirksamkeit, einen gewissen Grad der subjectiven Ausbildung und einen angemeßnen Wohlstand erlangen können. Die Bestimmung und Leitung dieser vereinten Thätigkeit der Familie kommt dem Oberhaupte derselben zu, und auf dieser Ueberlegenheit, die von der Reife des Oberhaupts abhängt, beruht die väterliche Gewalt, die eben darin besteht, den einzelnen Theilen der Familie die zweckmäßigste und wohlthätigste Richtung zur Erreichung eines Gesammtzweckes zu ertheilen.

In einer Gesellschaft moralischer Wesen können auch die Rechte der Wahnsinnigen, die auf eine längere oder kürzere Zeit des Gebrauchs ihrer Vernunft und ihres freyen Willens beraubt sind, keinem Zweifel unterworfen seyn, da sie schon, durch ihren Eintritt und durch ihre Aufnahme in die Gesellschaft, als moralische Wesen anerkannt werden, mithin auch, in Rücksicht auf die Urrechte der menschlichen Natur, als solche behandelt werden müssen; denn das, was durch ein unerklärbares Spiel der Naturkräfte in Rücksicht auf ihr Verhältniß zu den übersinnlichen Anlagen in dem Menschen erfolgt, kann der Freyheit des Menschen nicht zugerechnet werden, und nur durch Verletzung der Freyheit und der Rechte Andrer kann die ganze Gesellschaft bestimmt werden, den äußern freyen

Wirkungskreis dieser Menschen, der Realisirung der Zwecke des Ganzen wegen, einzuschränken.

25.

Das Verhältniß des Individuums zur Gesellschaft, deren Mitglied es ist, und deren wohlthätigen Einfluß es in den Verhältnissen seines Lebens wahrnimmt, beruht also darauf,

a) daß es den Zweck des Individuums als den Zweck der Gesellschaft anerkenne;

b) daß es diesem Zwecke, blos durch Befolgung der Gesetze seiner ausgebildeten und zur Mündigkeit gelangten Vernunft, sich zu nähern suche;

c) daß es alles, was diesen Zweck hindern könnte, als der Vernunft selbst zuwider, aufgebe und verhüte, und sogar in Collisionsfällen bereit sey, seinen Privatzweck dem Endzwecke des Ganzen aufzuopfern, da es der Gesellschaft alles, was es ist und leisten kann, verdankt.

26.

Dagegen beruhen die Verhältnisse einer idealischen Gesellschaft, als eines Ganzen, gegen die Individuen, aus denen sie besteht, darauf,

a) daß kein Mitglied derselben je als Mittel, sondern stets als Zweck, sowohl von dem Ganzen, als von den Individuen, mit welchen es zugleich einem Ganzen angehört, behandelt werden darf;

b) daß der äußere freye Wirkungskreis des Einzelnen nie beschränkt werden darf, als blos wenn es die Errei-

chung des allgemeinen Zwecks der Gesellschaft nothwendig macht;

c) daß die Gesellschaft, durch alle ihre Anstalten und Einrichtungen, die Annäherung der Zeit des ewigen Friedens aller Menschen unter sich einleite und befördere, als der Bedingung der Vernunft, die Menschen zur höchsten Reife und Vollendung ihrer Natur, und zur allmähligen Erreichung ihrer letzten unbedingt ihnen aufgegebnen Zwecke, fortzuführen.

27.

Uebergang vom Naturrechte zum Staatsrechte.

Anwendung des Ideals aufs wirkliche Leben.

Um aber die vernünftig-sinnlichen Menschen diesem Ideale näher zu bringen, müssen, nach den Forderungen der Vernunft, gewisse Einrichtungen und Verhältnisse der in Gesellschaft lebenden Menschen Statt finden. Zur Bezeichnung dieser Verhältnisse, wodurch moralische Wesen vorbereitet und erzogen werden sollen zur Annäherung an jenes Ideal, wählen wir den Ausdruck: bürgerliche Gesellschaft, und nennen einen solchen abgeschloßnen Verein moralischer Wesen, zum bürgerlichen Leben, einen Staat. In jenem idealischen naturrechtlichen Zustande giebt es keine Bürger, weil das bürgerliche Leben schon eine bestimmte Modification des allgemeinen Lebens in der Gesellschaft ist; dort giebt es kein Oberhaupt, weil alle durch Vernunft sich selbst bestimmen; dort giebt es keine repräsentative Gewalt, weil alle Mitglieder einer solchen Gesellschaft schon bereits als aus dem Zustande der sittlichen Unmündigkeit herausgetreten gedacht werden. Nur daß dieser

idealische Zustand nie realisirt werden kann. Dessenunge-
achtet bleibt er doch das Urbild, dem alle Verhältnisse des
Staats untergeordnet sind, und zu welchem sich alle Bürger
desselben allmählig erheben sollen. Der Staat, der eine An-
zahl unter sich, durch einen freyen Vertrag, verbindner In-
dividuen zur Annäherung an jenes Ideal eines gesellschaftlichen
Vereins, in sich begreift, muß daher in dieser Hinsicht die
wirksamsten Mittel aufstellen, um jenes Ideal zu realisiren;
den Inbegriff dieser Mittel nennen wir die Gesetzgebung im
Staate, die auf die Bedürfnisse der Individuen, und auf die
Stufen und Grade der Cultur, auf denen sie sich befinden, be-
rechnet seyn muß. Der Staat, oder das bürgerliche Leben,
darf also, in seinen Verhältnissen und in seiner Gesetzgebung,
nicht jenem Ideale eines gesellschaftlichen Vereins widerstreiten,
er soll vielmehr seine Erreichung vorbereiten und darauf hin-
führen. Auch muß er, in Rücksicht auf die moralisch-un-
mündigen Individuen, Zwang anwenden, um sie anzuge-
wöhnen, den äußern freyen Wirkungskreis ihrer Mitbürger
nicht zu verletzen, und sie, wenn sie denselben verletzt haben,
zu bestrafen. Das Staatsrecht ist also das eigentliche
Zwangsrecht, d. h., die Wissenschaft der Mittel, unter denen
im bürgerlichen Leben das Ideal alles Rechts von Individuen,
die nach unendlich verschiednen Abstufungen der Cultur zu Ei-
nem Ganzen verbunden sind, realisirt werden soll. Die
Staatsverfassungen aber werden nie ganz aufhören, und in
jenen idealischen naturrechtlichen Zustand eines weltbürgerli-
chen Vereins übergehen können, weil sich nie alle Individuen
zu gleicher Reife erheben werden; sie werden nie ganz des äu-
ßern Zwanges zur Anerkennung und Aufrechthaltung ihrer ge-
genseitigen Rechte und zu einer gesetzmäßigen und vernünftigen

Handlungsweise entbehren können, wenn sie auch noch so weit in der Annäherung an jenes Ideal fortrücken sollten. So lange aber noch äußerer Zwang (Strafe und Furcht vor der Strafe) nothwendig ist zur Anerkennung und Befolgung der Gesetze der Vernunft für das gesellschaftliche Leben, so lange sind auch noch die Menschen von der freyern Annäherung an jenes Ideal entfernt. Der Mensch ist aber zum Leben im Staate verbunden, weil er selbst nur als ein unmündiges moralisches Wesen auf der Erde auftritt, und er, bey seinem Eintritte unter die Menschen, nicht sogleich in einen Zustand eintreten kann, der jenem Ideale angemessen wäre, da seine ersten Verhältnisse, als eines vernünftig-sinnlichen Wesens, nie jenem idealischen Zustande anpassen können, so sehr und so bald er sich auch in der Folge zur Realisirung jenes Ideals bestimmt fühlen mag. Auch sagt es ihm die Vernunft, daß er nur unter der Bedingung einer solchen bürgerlichen Vereinigung, wie das Leben im Staate ist, erzogen werden kann zu jenem höchsten Zwecke seiner Natur. Je mehr nun eine Staatsverfassung und die Gesetzgebung im Staate die möglich verschiednen Verhältnisse der Individuen umschließt; je bestimmter sie in der Anwendung aufs Leben ist; je mehr sie die Würde der Menschheit selbst anerkennt, und den Individuen vollen Spielraum für ihre Freyheit läßt, so lange sie nicht die Freyheit ihrer Mitbürger aufzuheben suchen; je einfacher die Theile der ganzen Maschine unter sich verbunden sind; je mehr Ordnung, Zweckmäßigkeit und Harmonie unter den Individuen herrscht; je weniger Zwang nöthig ist, um diese Ordnung hervorzubringen und diese Harmonie zu realisiren; um so vollkommner ist eine solche Staatsverfassung selbst, um so näher rückt sie dem Ideale des Naturrechts, um so

mehr fühlen sich ihre Bürger durch sie in die Lage versetzt, allmählig im Einzelnen den großen Brüderbund der Menschen unter sich und den Zeitpunct des ewigen Friedens zu realisiren, bis endlich, nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden, — was ist die Zeit gegen die Ewigkeit, in die die große Auflösung der Aufgabe unsrer Bestimmung gehört, — die Völker unter sich den großen Bund des Friedens und der Eintracht stiften werden, der, wenn er auf Sittlichkeit und Vernunft beruht und alle eigennützige Triebfedern ausschließt, so fest und unerschütterlich stehen muß, als seine Basis, die Vernunft, selbst.

Pölitz.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bibliothek
Staatswissenschaften
München

Druckfehler.

Seite 152 Zeile 5 v. u. ruhigste statt richtigste.
— 254 Z. 5 von st. vor.

X II 84

XI 89

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Grohmann, Johann Christian August, 1769-1847 [Herausgeber]

Neue Beyträge zur kritischen Philosophie und insbesondere zur Geschichte der Philosophie

Bd.: Erster Band

Berlin 1798

Ph.u. 227-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045923-3
VD18 90624025